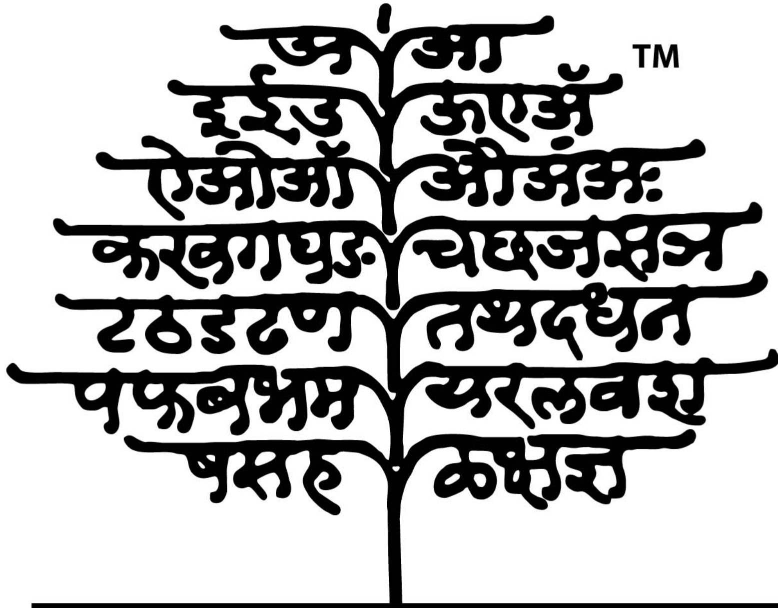


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

---

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १५ वें] डिसेंबर १९६१ [अंक ३

वार्षिक वर्गणी ९ रु.]





अनुक्रमणिका

[अनुक्रमणिका](#)





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचें मासिक

वर्ष पंधरावें | अंक तिसरा

नवभारत

डिसेंबर १९६१

संपादक-मंडळ

आचार्य स. ज. भागवत—प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ | सहामाही रु. ५ | अंकास रु. १

हें मासिक श्री. म. शं. साठे यांनीं दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथें छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनीं प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेंकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, 'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर, १८८ एफ्. मीमरावबाडी, मुंबई २, फोन नं. २३५५४

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
साधी बांधणी ...	... ...	५२–०–०
कापडी बांधणी ...	... ...	६४–०–०
(२) धर्मकोश – उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
साधी बांधणी ...	... ...	११०–०–०
कापडी बांधणी ...	... ...	१२६–०–०
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला	....	४५–०–०
(४) मीमांसादर्शन	... ...	३०–०–०
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ५		१६५–०–०
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	... ...	६–०–०
(७) हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	....	५–०–०
(८) वैदिक संस्कृतीचा विकास ...	.. ...	६–०–०
(९) नवमानवतावाद	... ...	२–८–०
(१०) मानवाचा आदर्श	... ...	३–०–०
(११) चार्वाक– इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	...	३–०–०
(१२) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी)	...	२–८–०
(१३) छत्रपति संभाजी महाराज (श्री. वा. सी. बेंद्रे)	....	१६–०–०
(१४) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	....	२–०–०

सार-संकलन

एक पुराणमतवादी श्रद्धा

सोविएट कम्युनिस्ट पक्षाचा नवा कार्यक्रम प्रसिद्ध झाल्यापासून त्याचा बराच प्रचारकीय गाजावाजा होत आहे. त्या कार्यक्रमाची इंडियाना विद्यापीठाचे राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक रॉबर्ट टकर यांनीं केलेली ही समीक्षा उद्बोधक आहे. "प्रॉब्लेम्स् ऑफ् कम्युनिझम्" या द्वैमासिकाच्या सप्टें–ऑक्टोबर १९६१ च्या अंकांत ती प्रसिद्ध झाली असून तिचा थोडक्यांत सारांश येथें दिला आहे.

सोविएट कम्युनिस्ट पक्षाचा नवा कार्यक्रम हा यथार्थ अर्थानें केवळ कार्यक्रम नव्हे, त्यांत कितीतरी अधिक गोष्टी भरलेल्या आहेत. भूतभविष्याची चर्चा, परराष्ट्रीय व अंतर्गत धोरणाचें स्पष्टीकरण इत्यादि त्यांतील पसारा ध्यानांत घेतला म्हणजे सोविएट राजवटीची ती एक कैफियत आहे असें म्हणावेसें वाटतें. भविष्यांतील सोविएट धोरण व सोविएट श्रद्धेची १९६१ मधील परिस्थितीला अनुरूप अशी पुनः व्याख्या करण्याचा प्रयत्न त्यांत आहे.

हा कार्यक्रम सर्व जगाला–विशेषतः कम्युनिट जगाला व पक्षांना डोळ्यापुढें ठेऊन तयार करण्यांत आला आहे. १९१९ च्या कार्यक्रमाची दुरुस्ती करण्याचा निर्णय गेलीं सुमारें वीस वर्षे प्रत्यक्षांत आणला गेला नाहीं हें एका परीनें ऋश्चेव्हचें सद्भाग्यच म्हणायचें. या काळांत चीनमध्यें कम्युनिस्ट राजवट आली व जागतिक कम्युनिस्ट आंदोलनाच्या नेतृत्वासाठीं सोविएटची चीनशीं स्पर्धा सुरू झाली. या स्पर्धेत वरील परिस्थिती ऋश्चेव्हच्या उपयोगी पडली आहे. त्या योगानें कम्युनिस्ट श्रद्धेचें हें नवें स्वरूप त्याला स्पष्ट करतां आलें आहे. या कार्यक्रमांत सोविएट कम्युनिस्ट पक्षानें "शास्त्रीय कम्युनिझमचा पक्ष" असें आपलें वर्णन केलें आहे. कम्युनिझमकडे जाण्यांत रशिया आघाडीवर आहे, तेथेंच कम्युनिझमची उभारणी करण्याचें व्यापक कार्य प्रथम सुरू होत आहे व तिकडे जाण्याचा रशियाचा मार्गच योग्य होय" या गोष्टींवर कार्यक्रमांत भर देण्यांत आला आहे. जागतिक कम्युनिस्ट आंदोलनांत वैचारिक, डावपेंचात्मक व व्यावहारिक नेतृत्व या सर्व बाबतींत रशियानेंच प्राथम्य स्वीकारलें पाहिजे ही गोष्ट या कार्यक्रमाच्याद्वारें इतरांच्या मनांवर ठसविण्याचा उपक्रम त्यांत आहे.

वैयक्तिक नेतृत्वाचा विरोध व लेनिनप्रणीत सामुदायिक नेतृत्वाच्या तत्त्वाची इष्टता जणुं सिद्ध व्हावी यासाठीं कार्यक्रमांत कोठेंहि ऋश्चेव्हच्या नांवाचा उल्लेख आठवत नाहीं. तथापि ऋश्चेव्हच्या राजकीय भूमिकेची त्यावर स्पष्ट छाप पडलेली आहे. अंतर्गत धोरणांत जमीन नव्यानें लागवडीखालीं आणणें, प्रादेशिक आर्थिक कौंसिल्सची स्थापना करणें, मशीन ट्रॅक्टर स्टेशन्सची पुनर्घटना करणें इ. त्यानें सुरू केलेले नवे उपक्रम कार्यक्रमांत संमत केले गेले आहेत. व आर्थिक विकासाबाबतच्या ऋश्चेव्हच्या अवास्तव आशावादाचें प्रतिबिंबहि त्यांत पडलें आहे. उदा. १९७० पर्यंत रशिया औद्योगिक व शेतीच्या दरडोई उत्पादनांत अमेरिकेच्या पुढें जाईल हें विधान ! दुसरें म्हणजे दहा वर्षांत राष्ट्रीय उत्पादनांत २५० टक्के व वीस वर्षांत ५०० टक्के वाढ होईल हा दावा !!

कार्यक्रमाच्या पहिल्या भागांत कम्युनिस्टेतर जगांतील परिस्थितीचा आढावा घेण्यांत आला आहे. व हा बव्हंशीं पुनरुक्तीचाच भाग आहे. तथापि या निमित्तानें ऋश्चेव्हच्या परराष्ट्रीय धोरणांतील मध्य-

वर्ती कल्पना येथें पुन: मांडण्यांत आली आहे. कम्युनिझम् अपरिहार्य असला तरी युद्ध मात्र टाळतां येणें शक्य आहे ही ती भूमिका होय.

क्रुश्चेव्हची ही भूमिका दुटप्पीपणाची आहे ही गोष्ट कार्यक्रमानेंहि स्पष्ट केली आहे. शीतयुद्ध थांबलें पाहिजे असा त्यांत आग्रह आहे पण त्या बरोबरच कित्येक परिच्छेदांत शुद्ध शीत-युद्धाचीच भाषा आहे. शांततामय सहजीवन आवश्यक मानलें गेलें आहे; तथापि त्याचा अर्थ मात्र शत्रुत्वाचे संबंध किंवा वर्गयुद्धाचेंच एक स्वरूप असा लावण्यांत आला आहे. युद्ध टाळलें पाहिजे, असें म्हटलें आहे त्याचप्रमाणें साम्राज्यशाहीविरुद्ध स्वातंत्र्ययुद्धें इष्टच होत असाहि दावा आहे. पाश्चात्यांच्या विरुद्ध राष्ट्रवाद असेल तर त्याचा पुरस्कार करावा पण कम्युनिस्ट जगांत त्यानें डोकें वर काढल्यास त्यास जागतिक प्रतिक्रांतीचें एक साधन म्हणून समजावें व त्याचा ठामरीतीनें प्रतिकार करून तो दडपून टाकावा अशी भूमिका आहे. तात्पर्य, अशा दुटप्पी भमिकेनें व आंतर्विरोधानें हा कार्यक्रम ओतप्रोत भरला आहे.

१९०३ व १९१९ चे कार्यक्रम ताबडतोबीच्या साध्यावर केंद्रित झाले होते. उलट हा कार्यक्रम रशियांत कम्युनिझमची पूर्ण उभारणी करण्याच्या ध्येयानें प्रेरित झाला आहे. अशी उभारणी करणें हें सोविएट जनतेचें आता एक प्रत्यक्ष व्यवहारांतील कार्य झालें असून "आजची सोविएट जनता संपूर्णतया कम्युनिझमखालीं नांदू लागेल" असें आश्वासन दुसऱ्या भागांत देण्यांत आलें आहे. सार्वजनिक मालमत्तेवर आधारलेली अत्यंत स्वरूपाची वर्ग-विहीन समाजरचना असें त्या ध्येयाचें स्वरूप आहे. सामाजिक समता त्यांत पूर्णतया प्रस्थापित होईल; माणसें स्वखुषीनें आपापल्या कुवतीनुसार कामें करतील व गरजेनुसार त्यांना भोग्य वस्तूंचा पुरवठा होईल असा तो समाज आहे. श्रमविभागणीचें तत्त्व कम्युनिझममध्यें राहणार नाहीं या मार्क्सच्या म्हणण्याचा मात्र येथें उल्लेख कोठेंहि नाहीं.

या नंदनवनांत सोविएट जनता केव्हां प्रवेश करणार हें मात्र निश्चितपणें कोठेंहि सांगितलेलें नाहीं. १९६१ ते १९८० च्या काळांत कम्युनिझमच्या रचनेचें व्यापक कार्य हातीं घेण्यांत यावयाचें आहे. त्या पुढच्या काळांत कम्युनिझम प्रत्यक्षांत यावा यासाठीं १९८० मध्यें सर्व भौतिक पूर्वतयारी झालेली असेल असें कार्यक्रम सांगतो. म्हणजे प्रत्यक्ष कम्युनिझम हें अजूनहि सतत दूर जाणारें स्वप्नच राहावयाचें आहे. तात्पर्य हा कार्यक्रम म्हणजे कम्युनिझमचें पूर्ण स्वरूप नसून येत्या वीस वर्षांतील विकासकार्याचा आराखडा होय.

या विकासाच्या योगानें सोव्हिएट जनतेचें राहाणीचें मान भरपूर सुधारलें जाणार असून खऱ्याखुऱ्या सोव्हिएट कल्याणकारी राज्याची उभारणी व्हायची आहे. राज्याच्या वतीनें प्रत्येकास भरपूर विविध स्वरूपाचें अन्न व कुटुंबाला रहावयास भाड्यावांचून घर मिळेल. सामुदायिक शेतावरील शेतकऱ्यांसाठीं भरपगारी सुट्या, म्हातारपणांत पेन्शन इ. मिळूं लागतील. सर्वांना मोफत औषधपाणी मिळेल. शाळा व कामाचीं ठिकाणें येथें दुपारचें जेवण मोफत पुरविण्यांत येईल. विजेच्या घरगुती उपयुक्ततेच्या वस्तु सर्वांना पुरविण्यांत येतील. तात्पर्य १९८० मधील कम्युनिझम म्हणजे सोविएट राजवट अधिक आजच्या पाश्चात्य कल्याणकारी राज्यांतील किंवा त्याहूनहि चांगलें राहाणीचें मान असा अर्थ आहे.

शेतीच्या उत्पादनांत आज सतत अडचणी येतात, बहुसंख्य नागरिकांना राहात्या घरांची अत्यंत अडचण आहे, काहींचें दारिद्र्य भयावह आहे, आवश्यक उपभोगाच्या कित्येक वस्तूंचा तुटवडा आहे व लोकसंख्या दरवर्षी तीस लक्षांनीं वाढत आहे. या सर्व गोष्टी जमेस धरल्या म्हणजे हा कार्य-





क्रम अत्यंत महत्वाकांक्षी आहे यांत शंका नाहीं. खरा प्रश्न असा कीं तो वास्तव मांनायचा कीं हें केवळ "वचने किं दरिद्रता" याचें आणखी एक उदाहरण समजावयाचें ?

सर्वांना उपभोगाच्या वस्तूंचा इतका पुरवठा करायचा म्हटलें म्हणजे औद्योगिक धोरणांत मुद्देमालाच्या उत्पादनापासून उपभोग्य वस्तूंच्या निर्मितीकडे अधिक लक्ष पुरविणारा बदल दिसला पाहिजे. तथापि तसा कार्यक्रमांत कोठेंहि उल्लेख नाहीं. स्टालिनकालीन सूत्राचाच त्यांत प्रतिध्वनि ऐकूं येतो. येत्या वीस वर्षांत कम्युनिझमचा "भौतिक तांत्रिक पाया" घालावयाचा आहे अशीच घोषणा त्यांत आहे व या दृष्टीनें "मुद्देमालाचें उत्पादन कितीतरी अधिक वाढवावें लागेल अशीच घोषणा त्यांत आहे. १९८० पर्यंत रशियांतील पोलादाचें उत्पादन प्रतिवर्षी २५ कोटी टनाइतकें वाढलें पाहिजे असा इष्टांक त्यांत दिला आहे. उपभोगाच्या वस्तूंचें उत्पादन वाढवावें लागेल असें त्यांत म्हटलें आहे खरें पण त्यावर खरा भर नाहीं." या कार्यक्रमाशीं तुलना केल्यास १९५३ च्या ऑगस्ट ८ च्या भाषणांत मॅलेंकोव्हनें उपभोगाच्या वस्तूंचें उत्पादन पद्धतशीर प्रयत्नानीं वाढविण्याच्या कल्पनेवर दिला गेलेला भर क्रांतिकारक वाटतो. येथें त्या नव्या मार्गाचा मागमूसहि नाहीं.

केवळ आर्थिक क्षेत्रांतच नव्हे तर इतरहि अनेक दृष्टींनीं एक प्रकारचा मूलभूत पुराणमतवाद हा या कार्यक्रमाचा खरा गाभा होय. शेतीच्या क्षेत्रांत आजच्याच सामुदायिक व सरकारी शेतांचें क्षेत्र वाढविण्याची कल्पना असून शेतकरी स्वखुषीनें आपले लहान लहान (आंज त्यांच्याकडे ठेवलेले) प्लॉट्स् सोडून देतील अशी अपेक्षा व्यक्त करण्यांत आली आहे. क्रय वस्तु व पैसा यांचे संबंध अबाधित राहाणार असून प्रत्येक व्यवस्थित चाललेल्या कारखान्याला कांहीं प्रमाणांत नफा राहील असेंच किंमतीचें प्रमाण ठेवण्यांत येणार आहे.

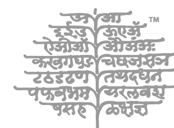
विविध राष्ट्रीय गटांचे संबंध तसेंच समाजवादाची उभारणी करीत असलेल्या निरनिराळ्या राष्ट्रांचे पारस्परिक संबंध या बाबतींत कार्यक्रमाची पुराणप्रियता अगदीं स्पष्ट होते.

सोविएट राज्य व कम्युनिस्ट पक्ष यांच्या विषयींचे परिच्छेद अशा तऱ्हेनें लिहिले गेले आहेत कीं फार मोठे बदल होतील अशी आशा वाटावी. पण प्रत्यक्ष सूचनांचा विचार केल्यास मात्र कार्यक्रम पुराणमतवादीच म्हणावा लागतो. उदा० कामगार हुकमतीचें ऐतिहासिक कार्य संपलें असून तिच्या ऐवजीं आता जनतेच्या राज्याची उभारणी झाली आहे असें विधान आहे. पण राज्यसत्ता केव्हां लयाला जाणार हें मात्र अनिश्चितच आहे. हें नवें सूत्र मार्क्सच्या मूळ विचाराशीं पूर्णपणें विसंगत आहे हें उघड आहे. हा आंतर्विरोध सोविएट विचारसरणींत प्रथमपासूनच राहिला आहे व अजूनहि तो कायम आहे. सोविएट शासनयंत्रणेंतहि महत्त्वाचा कोणताहि फरक कार्यक्रम सूचित करीत नाहीं. फक्त पक्षसमित्यांच्या सभासदांत सतत बदल करीत जाण्याची कल्पनाच काय ती नवी आहे. पण ती मूलभूत महत्वाची आहे असें मानतां येत नाहीं. तात्पर्य, सोविएट रशिया नवें जीवन निर्माण करील अशी अपेक्षा बाळगतां येत नाहीं. आजचेंच जीवन टिकवून धरण्याकडे त्याचा सर्व रोख आहे.

दोन घटना व एक भाष्य

गेल्या वर्षीचें नोबेल शांतता पारितोषिक कोणासहि देण्यांत आलें नाहीं. त्याबद्दलचा निर्णय राखून ठेवण्यांत आला होता, हें अनेकांच्या स्मरणांत आहे. या वर्षाचें हें पारितोषिक युनोचे मुख्य चिटणीस खि. डाग हॅमरशूल्ड यांना दिलें गेल्याचें वृत्त नुकतेंच प्रसिद्ध झालें; व त्याबरोबरच १९६० चा निर्णयहि जाहीर करण्यांत आला असून द. आफ्रिकेंतील नीग्रो राष्ट्रवाद्यांचे नेते आल्बर्ट

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

लुथुली यांना तो मान मिळाला आहे. "वर्ण-विद्वेषाविरुद्ध लढा देत असतांना त्यांनीं सतत अहिंसक मार्गाचाच अवलंब केला" असें या निर्णयाचें कारण देण्यांत आलें आहे. ६२ वर्षें वयाच्या या आफ्रिकन नेत्याला हा मान स्वीकारण्यासाठीं ऑस्लो येथें येण्याचें निमंत्रण देण्यांत आलें आहे.

तथापि द. आफ्रिकन सरकारनें लुथुली यांना देशाबाहेर जाण्याची परवानगी नाकारली आहे* हा निर्णय जाहीर झाल्यानंतर "न्यूजवुइक" साप्ताहिकाच्या प्रतिनिधीनें नाताळमधील ग्राउटविल् खेड्यांतील त्यांच्या राहात्या घरीं लुथुली यांची भेट घेतली. तो म्हणतो :

एका धुळीनें भरलेल्या कच्च्या रस्त्याच्या टोकाला आपल्या पांच खोल्यांच्या बंगलींत आपल्या पत्नीसहित लुथुली बसलेले होते. घर धर्म, राजकारण व तत्वज्ञान या विषयांवरील ग्रंथांनीं भरलेलें. लुथुलींना रक्तदाबाचा विकार असल्यामुळें ते आपली दिनचर्या न्याहारी न घेतांच सुरू करतात. आपल्या दहा एकर शेतावरील कामाची ते दिवसभर देखरेख करतात व रात्रीं लेखन करतात. दर रविवारीं ते स्थानिक चर्चमध्यें प्रार्थनेसाठीं जातात.

मी घराजवळ आलों तेव्हां रेडिओ सुरू होता. व सरकारी प्रवक्त्यानें नोबेल पारितोषिक देण्यामागें राजकीय हेतु आहेत असें सांगून त्या निर्णयावर कडाडून हल्ला चढविला होता व लुथुली तें ऐकत होते. ते म्हणाले "मी व माझे मित्र, यांचेवर आजवर राजद्रोहाचे खटले झाले. आमचें स्वातंत्र्य नष्ट झालें. आम्ही कांहीं बोलूं शकत नाहीं वा कोठेंहि जाऊं शकत नाहीं. आम्हाला लौकिक अर्थानें कसलेंहि यश मिळालें नाहीं. तथापि आम्ही आमच्या व इतरांच्या अंतःकरणांत स्वातंत्र्याची ज्योत जागृत ठेवण्याचा प्रयत्न केला आहे. आतां ही नोबेल पारितोषिकाची उत्तेजनकारक बातमी आली आहे. आमची आठवण ठेवल्याबद्दल आम्ही परमेश्वराचे व जगांत सर्वत्र असलेल्या आमच्या बांधवांचे अत्यंत ऋणी आहोंत."

या वृत्ताबरोबरच 'न्यूजवुइक'नें दुसरेंहि एक वृत्त दिलें आहे. सुप्रसिद्ध व्हिक्टोरिया धबधब्याच्या वरच्याच बाजूस एका मैलावर झांबेझी नदीवर एक स्पष्ट स्वरूपाचा सूचनाफलक लावलेला आहे. "नदींत सुसरी आहेत म्हणून पोहणें म्हणजे आत्मघातच होय," असा मजकूर त्यावर आहे. जवळच असलेल्या उ० ऱ्होडेशियांतील लिव्हिंग्स्टन गांवांतील सुमारें १०० श्वेतवर्णीयांनीं गांवांतील म्युनिसिपल तलावांत पोहोण्याऐवजीं झांबेझींत स्नानासाठीं उड्या टाकल्या. व त्याचें कारण म्हणजे म्युनिसिपल तलाव नीग्रोंनाहि स्नानासाठीं नुकताच खुला करण्यांत आला आहे. नीग्रोंसमवेत पोहोण्याऐवजीं सुसरींचा धोका स्वीकारण्यास हरकत नाहीं असें त्यांतील एका श्वेतवर्णीयानें स्पष्टीकरण केलें !

द० आफ्रिकेच्या संयुक्तराष्ट्रसंघटनेच्या सभासदत्वाविषयीं विचार करण्यांत यावा. सर्व राष्ट्रांनीं द० आफ्रिकेशीं आपले वकिलातीचे संबंध तोडून टाकावेत व आपलें धोरण बदलण्यासाठीं द० आफ्रिकेवर सर्व प्रकारें आर्थिक व राजकीय दडपण आणावें अशी त्यांस शिफारस करावी अशा तऱ्हेचा अकरा आफ्रिकन व मध्य पूर्वेकडील राष्ट्रांनीं पुरस्कारलेला ठराव नुकताच यूनो आमसभेच्या खास राजकीय समितीपुढें चर्चेसाठीं आला होता. या चर्चेंत भाग घेतांना ब्रिटिश प्रतिनिधीमंडळाचे उपनेते कॉलिन् क्रोवे हे म्हणाले :

"दक्षिण आफ्रिकेंत वा अन्यत्र कोठेंहि वांशिक पक्षपाताचें व अन्यायाचें धोरण हें अत्यंत धोक्या-

* श्री. लुथुली यांना नॉर्वेस जाण्यास दहा दिवस पॅरोलवर सोडण्यांत आल्याचें समजतें. एरवीं ते घरांतच अटकेंत आहेत.





चेंच म्हटलें पाहिजे. सर्व मानवजातीच्या सदसद्‌विवेकबुद्धीनें एकमतानें अनिष्ट मानलेली ही गोष्ट केव्हाहि इष्ट ठरूं शकणार नाहीं. ती केवळ नैतिकदृष्ट्याच असमर्थनीय आहे असें नव्हे; प्रत्यक्ष व्यवहारांतहि ती यशस्वी होऊं शकणार नाहीं. केवळ आफ्रिकेंतीलच नव्हे तर जगांत सर्वत्र आढळणाऱ्या आजच्या विचारप्रवाहांच्या ती सर्वस्वीं विरुद्ध आहे. विज्ञान व संघटक यांच्या योगानें आज सारें जग अधिकाधिक जवळ येत आहे. अशा परिस्थितींत कोणताहि मानवसमूह इतरांपासून वा सर्व मानवजातीपासून अलग राहू शकेल वा त्यांतील कांहीं जन्मतः इतरांपेक्षा श्रेष्ठ असल्याची भावना बाळगून व्यवहार करूं शकतील हें अशक्य आहे, अशी ब्रिटिश सरकारची मान्यता आहे.

ब्रिटनमध्यें व्यक्तिमत्त्वाबद्दल आदर बाळगण्यांत येतो व ही कल्पना वांशिक पक्षपाताच्या धोरणाशीं सर्वस्वीं विरुद्ध आहे. द० आफ्रिकेच्या धोरणाला ब्रिटनचा छुपा पाठिंबा आहे ही कल्पना संपूर्णपणें अर्थशून्य आहे. उलट आमची नापसंति द० आफ्रिकन सरकारच्या मनावर ठसविण्याचा आम्ही सर्वतोपरी प्रयत्न केला आहे.

तथापि या धोरणाचा द० आफ्रिकेंतील सर्वच युरोपीय पुरस्कार करीत नाहींत. द० आफ्रिकेंत आज सर्वच वंशाचे अनेक शूर स्त्रीपुरुष आहेत कीं जे या तत्त्वज्ञानाच्या व त्याच्या व्यवहाराच्या सर्वस्वीं विरुद्ध आहेत. हें धोरण बदलून अधिक न्याय्य अशा समाजव्यवस्थेची तेथें उभारणी होण्याच्या दृष्टीनें हेंच एक मोठें आशास्थान होय. ते निरुत्साही होतील व सर्व आशा सोडण्यास उद्युक्त होतील असें युनोनें कांहींहि करतां नये. त्यांतून रक्तपात व अराजक निर्माण होण्याची भीति आहे.

वांशिक विषमता व पक्षपात हा एक मूर्खपणा आहे. दीर्घकालीन प्रयत्नानंतरहि तो जात नाहीं असें पाहिल्यानंतर आपल्या भावना अधिक तीव्र होणें स्वाभाविक आहे. तथापि प्रत्यक्ष कृतीचा विचार करतांना भावनांना वाट फोडून देण्याऐवजीं आपले हेतु कसे साध्य होतील इकडे लक्ष दिलें पाहिजे.

युनोमधून द० आफ्रिकेची हकालपट्टी करण्याच्या सूचनेबाबत कांहीं आक्षेप घेतां येतील. एक तर त्या योगानें त्या देशावर वेळोवेळीं येणारें नैतिक दडपण नाहींसें होऊन तो देश अधिकच एकाकी बनेल व तेथील हें धोरण अधिक कडक होईल. दुसरें म्हणजे बहुसंख्य राष्ट्रांना अमान्य असलेलें धोरण स्वीकारल्याबद्दल एकाद्या सभासदाची हकालपट्टी करायची म्हटल्यास बहुमताची हुकमत तयार होईल व थोडेसेच मित्र असलेल्या लहान लहान राष्ट्रांची पंचाईत होऊन जाईल. शिवाय, हकालपट्टी ही सर्वस्वीं नकारात्मक भूमिका आहे. आर्थिक व राजकीय दडपणामुळें देखील तेथील सरकारचा हेकेखोरपणा अधिकच वाढण्याचा संभव आहे शिवाय अशा दडपणामुळें आफ्रिकन लोकांचेंहि नुकसान झाल्यावांचून राहाणार नाहीं. म्हणून तूर्त तरी हृदयपरिवर्तन हाच मार्ग इष्ट समजला पाहिजे असें ब्रिटनचें मत आहे.

ब्रिटनमध्यें येणारांवर नियंत्रणें

ब्रिटिश राष्ट्रकुलांतील नागरिकांच्या ब्रिटन प्रवेशावर नियंत्रण घालण्यासाठीं एक बिल् कॉमन्स-सभेंत मांडण्यांत आलें असून येत्या कांहीं महिन्यांत त्याचें कायद्यांत रूपांतर होईल अशी अपेक्षा आहे.

या बिलाचे दोन भाग आहेत. पहिल्यांत बाहेरून येणारांवर नियंत्रणें घालण्याची योजना आहे व दुसऱ्यांत बाहेरून आलेल्यांना फौजदारी गुन्ह्यासाठीं शिक्षा झाल्यास बाहेर घालविण्याची तरतूद आहे.

"कॉमन्वेल्थमधील नागरिकांच्या ब्रिटनप्रवेशाचें नियंत्रण करण्याची तात्पुरती तरतूद करण्याचा कायदा" असें बिलाचें वर्णन करण्यांत आलें आहे. "तात्पुरती" म्हणण्याचें कारण पहिला भाग तूर्त पांच वर्षांपुरताच अंमलांत यावयाचा आहे. त्यापुढें

त्याचा अंमल होऊं शकेल पण तो पार्लमेंटकरवीं सर्व परिस्थितीचा पूर्ण विचार झाल्यानंतरच. कॉमन्वेल्थमधील नागरिकांच्या प्रवेशाबाबतच्या आजवरच्या धोरणापेक्षां या बिलांतील भूमिका भिन्न आहे ही गोष्ट पर्यायानें मान्य करण्यांत आली आहे. बिलाचा दुसरा भाग मात्र कायमच्या स्वरूपाचा आहे.

तीन प्रकारच्या कॉमन्वेल्थ नागरिकांना संख्या-नियंत्रणावाचून प्रवेश करतां येईल. अर्थात् आरोग्य विषयक प्रमाणपत्रें लागतीलच. शिवाय कोणत्याहि गुन्हेगारीशीं त्याचा संबंध असतां नये किंवा त्यांच्या येण्यानें राष्ट्रीय सुरक्षिततेला बाध येतां कामा नये. हे तीन प्रकार म्हणजे –

(१) नोकरीसाठीं येणारे नागरिक,

(२) ब्रिटनमध्यें उपयुक्त ठरेल अशी तंत्रविद्या, कौशल्य वा शिक्षण घेतलेले नागरिक,

(३) नोकरी न करतां आपण व आपणावर अवलंबून असलेले यांना राहातां येईल असे सिद्ध करूं शकणारे नागरिक.

यांतील पहिल्या व दुसऱ्या प्रकारच्या नागरिकांना सरकारी पास देण्यांत येतील व ते जवळ असले कीं त्यांना प्रवेश मिळूं शकेल; व त्यांना आपल्या बायकामुलांनाहि बरोबर आणतां येईल. विद्यार्थ्यांच्या बाबतींत कसलीच अडचण येणार नाहीं.

वरील तीन प्रकारांव्यतिरिक्त इतरांच्या बाबतींतहि पास देण्यांत येतील. परंतु त्यांच्या बाबतींत वेळोवेळीं आवश्यक वाटतील अशा अटी घालण्याचा सरकारला अधिकार राहील. याचाच अर्थ असा कीं अशा प्रकारच्या नागरिकांची संख्या निश्चित करण्यांत येईल. अर्थात् ही संख्या सर्व कॉमन्वेल्थ नागरिकांना मिळून ठरविण्यांत येईल.

या नियंत्रणाला अपवाद म्हणून कांहीं गट वगळण्यांत आले आहेत. ब्रिटनमध्यें जन्मलेले नागरिक व ब्रिटिश किंवा वसाहतींतील पण ब्रिटिश पासपोर्ट असलेले नागरिक हेच मुख्य अपवाद होत.

या कायद्याचा अर्थ असा कीं कॉमन्वेल्थमधील नागरिकांच्या ब्रिटनप्रवेशाच्या परंपरागत हक्काला मुरड घालण्याची ब्रिटनची इच्छा आहे. आजवर हे नागरिक खुलेपणानें प्रवेश करीत. हा बदल होण्याचीं कारणें कोणतीं ? व नियंत्रण कोणत्या तत्वावर केलें जाईल ? याबद्दल स्पष्टीकरण पुढीलप्रमाणें करण्यांत आलें आहे.

मुक्तद्वाराचें तत्त्व स्वीकारल्यामुळें आजवर ब्रिटननें या बाबतींत कसलींच नियंत्रणें घातलीं नाहींत. कॅनडा, ऑस्ट्रेलिया, न्यूझीलंड या राष्ट्रांतील नागरिक ब्रिटनमध्यें मोकळेपणानें येत. दुसऱ्या महायुद्धानंतर त्यांत भारत, पाकिस्तान व वेस्टइंडीजमधील नागरिकांची भर पडली आहे. कॉमन्वेल्थमधील जुन्या राष्ट्रांतून येणारांची संख्या गेल्या दहावर्षांत स्थिर आहे. उलट नव्यानें स्वातंत्र्य झालेल्या राष्ट्रांतून येणारांची संख्या मात्र झपाट्यानें वाढत आहे. १९५८ मध्यें ती २७००० होती व १९६० मध्यें ५७५०० इतकी झाली. १९६१ च्या पहिल्या नऊ महिन्यांत हा आकडा ९६००० वर गेला आहे. या वर्षीचा आकडा एक लक्षाहून अधिक होईल हें उघड आहे. व मुक्तद्वाराचें तत्व कायम राहिल्यास तो सतत वाढत जाण्याचाहि संभव आहे.

नवागतांच्या वाढत्या संख्येमुळें ब्रिटनच्या कांहीं भागांत महत्त्वाचे स्थानिक प्रश्न निर्माण झाले आहेत. लंडनच्या कांहीं भागांत तसेंच महत्वाच्या औद्योगिक केंद्रांत ते बहुसंख्येनें राहातात. व यामुळें ब्रिटनमध्यें सामान्यतः वर्णद्वेषाला स्थान नसतांना देखील ते व स्थानिक नागरिक यांच्यांत संघर्ष निर्माण होतात. राहाण्याच्या जागेचा प्रश्नहि बिकट होत आहे.





समाधानाची बाब इतकीच कीं येणाऱ्या बहुतेक नवागतांना त्यांच्या इच्छेनुरूप नोकरी मिळूं शकते. व त्यांच्यांतील बेकारांची संख्या पुष्कळच कमी आहे. ऑगस्ट १९६१ मध्यें १४००० नवागत बेकार असावेत. प्रस्तुत कायद्याचा उगम वर्णद्वेषाच्या कल्पनेंतून झालेला नाहीं. तथापि अलिकडे नव्यानें स्वातंत्र्य मिळालेल्या राष्ट्रांतील नागरिकांची संख्याच या नवागतांत अधिक असल्यानें त्यांच्यावर या कायद्याचे परिणाम होतीलसें वाटतें. आर्थिक मंदी असल्यास या सतत वाढण्याऱ्या नवागतांच्या संख्येमुळें महत्त्वाच्या अडचणी उत्पन्न होऊं शकतात. यामुळें त्यांच्या प्रवेशावर कांहीं नियंत्रणें लादणें आवश्यक झालें आहे.

स्थानिक जीवनाशीं एकरूप न झालेले मोठमोठे गट राष्ट्रांत निर्माण झाल्यास त्यांतून अनेक सामाजिक व राजकीय अडचणी निर्माण होऊं शकतात ही जाणीव ब्रिटिश सरकारला आहे. व यामुळेंच नवागतांचा प्रवाह नियंत्रित करण्याची त्यांची इच्छा आहे. ब्रिटननें आजवर मुक्तद्वाराचें धोरण अवलंबिलें असतांना देखील कामनवेल्थमधील कांहीं राष्ट्रांनीं या बाबतींत नियंत्रणें घातलीं होतीं हेंहि ध्यानांत घेतलें पाहिजे.

कॉमनवेल्थमधील राष्ट्रांना या बिलाची कल्पना ब्रिटननें दिली आहे. कांहींनीं त्याबाबत शंकाहि व्यक्त केल्या आहेत. तथापि अखेरीस कायदा कोणत्या स्वरूपांत होतो याची ते वाट पहात आहेत. विद्यार्थी, कारागीर, व्यापारी व कारखानदार, "टुरिस्ट" व ब्रिटन मध्यें स्वखर्चानें राहूं शकणारे नागरिक यांच्या बाबतींत अडचणी निर्माण करण्याचा ब्रिटनचा मुळींच उद्देश नाहीं अशी ब्रिटिश सरकारची भूमिका आहे.

युरोपीय संयुक्त बाजारपेठेचा स्वीकार केल्यामुळें ब्रिटन आतां कामनवेल्थमधील राष्ट्रांकडे पाठ फिरवीत आहे अशी टीका कांहीं वृत्तपत्रांनीं केली आहे. अर्थात् ब्रिटननें "युरोपीय आर्थिक कम्युनिटींत" सामील व्हायचें ठरविल्यास तींत सामील होणाऱ्या राष्ट्रांतील नागरिकांना ब्रिटन प्रवेशास मुक्तद्वार ठेवावें लागेल हें खरें आहे. या नागरिकांच्या प्रवेशाबाबत कांहीं शासनात्मक नियंत्रणें ठेवण्यांत येतील. पण तीं या कायद्यांतील नियंत्रणांपेक्षां सौम्य असतील असें म्हणण्यास आधार आहे.

अमेरिकेचें सामर्थ्य

"न्यूजवुइक" साप्ताहिकाच्या ता. ६ नोव्हेंबर १९६१ च्या अंकांत श्री. केनेथ् क्रॉफर्ड यांची या विषयावर एक लहानशी पण महत्वाची टिप्पणी प्रसिद्ध झाली आहे. तिचा हा थोडक्यांत सारांश :

अमेरिका व रशिया यांच्या लष्करी सामर्थ्याचा तौलनिक कयास एकाद्या विशिष्ट क्षणाला करायचा म्हणजे गफलतीचाच मामला होय. योग्य कयास करण्यासाठीं पुरेशी माहिती ही कांहीं मूठभर वरच्या अधिकाऱ्यांनाच असूं शकते. व त्यांच्यांत अनेकदां मतभेद होतात. लष्करी अधिकाऱ्यांवर देशाच्या रक्षणाचा भार असल्यानें शत्रूचें सामर्थ्य प्रत्यक्षापेक्षां कितीतरी अधिक समजण्याकडे त्यांचा कल असतो. उलट, मुलकी अधिकाऱ्यांना खर्चाची तरतूद करायची असल्यानें ते हलक्याचा संभव कमी लेखण्यास प्रवृत्त होतात. राज्यसत्तेपासून दूर असलेल्या व ती मिळवण्याचा प्रयत्न करीत असलेल्यांना परिस्थिती नेहमीच भयावह वाटते. हे सर्व दृष्टिकोण स्वाभाविक असून त्यांत अप्रामाणिकपणा असतो असें समजण्याचें कारण नाहीं. गेल्या अध्यक्षीय निवडणुकीच्या धुमाळींत हे सर्व व्यक्त झाले होते.

तथापि दोन अध्यक्षीय निवडणुकींच्या दरम्यानच्या काळांत देखील या बाबतींत एकमत आढळत नाहीं असें असूनहि ज्यांना या बाबतींत कांहीं माहिती आहे त्यांच्यांत आज विलक्षण एकमत दिसून येत आहे. परराष्ट्र मंत्री रस्क "बर्लिनच्या प्रश्नाबाबत आम्ही अधिक सामर्थ्ययान भूमिकेवरून बोलत

आहोत " असें सांगतात; व संरक्षण उपमंत्री गिल्पॅट्रिक आमच्याजवळ हजारो अण्वस्त्रें व वाहनें आज तयार असल्याचा, खुद्द अध्यक्षांच्या संमतीनें, निर्वाळा देत आहेत. जाहीर वा खाजगी रीतीनें कोणाहि अधिकाऱ्यानें या विधानांविषयीं शंका व्यक्त केलेली नाहीं.

अण्वस्त्रें अमेरिकेवर टाकतां येतील अशा तऱ्हेचीं दूरक्षेपक अस्त्रें रशियानें ५० पर्यंत तयार केलीं असावींत असें हेरखात्याच्या माहितीवरून म्हणतां येतें, या उलट अमेरिकेजवळ अशीं ४५ अस्त्रें राष्ट्रांतील लष्करी तळावरून रशियांत टाकण्याजोगीं आहेत व त्या व्यतिरिक्त पाणबुड्यांवरील "पोलरिस्" अस्त्रांची संख्या ८० इतकी आहे हें प्रसिद्ध आहे. अमेरिका-रशिया यांपेक्षां कमी अंतरावरून फेंकण्याजोगीं अस्त्रें अमेरिकेच्या दोस्तराष्ट्रांजवळ आहेत तीं निराळींच.

दूरक्षेपक अस्त्रांच्या बाबतींत आम्ही लवकरच मागें पडूं असा अंदाज गतवर्षीं सिनेटर केनेडी व कांही लष्करी तज्ञ यांनीं व्यक्त केला होता; तो अशाप्रकारें चुकीचा ठरला आहे. व अमेरिकेच्या या क्षेत्रांतील कार्यक्रमामुळें आम्ही मागें राहाणार नाहीं हें त्यावेळचे अध्यक्ष आयसेनहॉवर यांचें म्हणणें खरें ठरलें आहे. केनेडींच्या काळांत त्या कार्यक्रमाला अधिक चालना देण्यांत आली आहे. उलट हेर-खात्यांनें मागें व्यक्त केलेल्या अंदाज व अपेक्षा-प्रमाणें रशियाची प्रगति झाली नसल्याचें दिसून आलें आहे. कारण सुरवातीस त्यांनीं तक्रार केलेलीं अस्त्रें बरीच बोजड, सहज दृष्टिपथांत येणारीं व अचुकपणाचा अभाव असलेलीं होतीं असें दिसून आलें आहे.

आरंभीं सोविएटनें प्रचंड रॉकेट्स् तयार केलीं. झपाट्यानें प्रचंड "वॉरहेड्स्" नेण्याचें सामर्थ्य त्यांत असावें हा हेतु. अमेरिकेनें पर्याय मार्ग स्वीकारून "वॉरहेड्स्" चा आकार कमी केला व ते वाहण्यासाठीं लहान रॉकेट्स् निर्माण करण्याचा उपक्रम सुरू केला. सोविएट मार्गानें स्पुट्निक तयार झाले; परंतु लष्करी क्षेत्रांत तो मार्ग महाग पडला. उलट अंतराळांतील भ्रमणाच्या कामांत अमेरिका मागें पडली पण दूरक्षेपक अस्त्रांच्या शर्यतींत आम्ही कितीतरी पुढें गेलों; व आतां पुढेंच राहूं असें वाटतें. आज वा नजीकच्या भवि-ष्यांत युद्ध झाल्यास व त्यांत अण्वस्त्रांचा उपयोग करायचा म्हटल्यास दोन्ही बाजूंना दूरचा पल्ला गाठून हल्ला करूं शकणाऱ्या विमानांवरच अवलंबून राहावें लागेल. व याहि क्षेत्रांत अमेरिका पुढेंच आहे.

अलिकडचें बर्लिनचें अरिष्ट निर्माण होण्याच्या वेळेस या वस्तुस्थितीची कल्पना केनेडीसहित कित्येक वरिष्ठ अधिकाऱ्यांना माहीत असावीसें दिसतें. व तिचा योग्य अर्थहि ध्यानांत घेतला गेला आहे. यामुळेंच अमेरिकेचे अध्यक्ष व त्यांचे सल्लागार यांनीं क्रुश्चेव्हच्या अण्वस्त्राबाबतच्या धमक्यांचा पोकळपणा सुरवातीपासूनच ओळखला होता. तर मग केने-डींनीं अधिक कडक धोरण कां स्वीकारलें नाहीं ? बर्लिनमध्यें उभारण्यांत आलेली भिंत उखडून टाकण्याचा आदेश त्यांनीं कां दिला नाहीं ?

केनेडीचे टीकाकार म्हणतात कीं त्यांनीं ठाम अशी भूमिकाच घेतली नाहीं व हें अक्षम्य होय. त्यांच्या समर्थकांचें म्हणणें असें कीं बर्लिनबाबत अखेरीस क्रुश्चेव्हला योग्य समझोता स्वीकारावा लागेल असा पुरेपूर विश्वास वाटत असल्यानें केनेडी संयमानें वागत आहेत. यांतील सत्य काहीहि असो, एक मुद्दा मात्र स्पष्ट आहे. बर्लिन पुरत्याच मर्यादित स्थानिक कलहांत जवळच्याच भूप्रदेशांत प्रचंड सैन्य असल्यानें रशियाला त्याचा फायदा मिळणार ही जाणीव केनेडींना असलीच पाहिजे. अणुयुद्ध सुरू करण्याची त्यांची मुळींच इच्छा नाहीं हें प्रसिद्ध आहे. अगदीं खात्रीनें यश मिळेल असें असलें तरी त्यांना तें नको आहे. आजतर निर्णा-यक हल्ला सुरवातीसच करतां येईल इतकीं दूरक्षेपक

अस्त्रें कोणाहि जवळ नाहींत अशी अवस्था आहे. दोन्ही बाजू एकमेकांचें भयंकर नुकसान करूं शकतील इतकेंच. अण्वस्त्रांविरुद्ध संरक्षण करण्याचा प्रश्न रशियन शास्त्रज्ञांनीं सोडवला आहे हा क्रुश्चेव्हचा दावा वॉशिंग्टनमध्यें कोणासहि खरा वाटत नाहीं. अमेरिकेच्या वतीनें असा दावा कोणीहि केला नाहीं. संरक्षणाची फळी फोडून अस्त्रक्षेपक विमानें दोन्ही बाजूस पुढें जाऊं शकतील हें दोहोंनाहि माहीत आहे.

अडलेली उडी

बारा वर्षांपूर्वी चीनमध्यें कम्युनिस्ट राजवट सुरूं झाली; आणि " चिनी प्रजासत्ताकाच्या प्रत्येक नागरिकाचा शिक्षण घेण्याचा हक्क " राज्यघटनेंत समाविष्ट करण्यांत आला. आजवर चीनमध्यें शिक्षण मूठभर लोकांपुरतेंच मर्यादित असल्यानें ही तरतूद सकृद्दर्शनी अत्यंत क्रांतिकारक वाटली. अर्थात् कम्युनिस्ट मात्र जनतेचें नियंत्रण करण्याचें एक साधन म्हणूनच शिक्षणाकडे पाहात होते. शिवाय शेतीप्रधान समाजांत नवी औद्योगिक संस्कृति उभारण्यासहि त्याची मदत होईल ही अपेक्षा होतीच. यामुळें १९४९ नंतरच्या काळांत कम्युनिस्ट चीनमध्यें एक अत्यंत मोठें, अलिकडच्या काळांतील सर्वांहून विस्तृत स्वरूपाचें शिक्षण प्रसाराचें कार्य सुरूं आहे. तद्विषयक कांहीं आकडे पाहिल्यास आश्चर्याचा धक्काच बसल्यावांचून राहात नाहीं.

गेल्या बारा वर्षांत चीनमध्यें शाळांतील विद्यार्थ्यांची संख्या चौपट वाढली असून आतां ती १० कोटी ८० लक्ष इतकी आहे. दहा वर्षांपूर्वी चीनमध्यें कॉलेजांची संख्या २५० होती ती आतां ८४० इतकी झाली आहे. शिशुविहारांत जाणाऱ्या मुलांची संख्या केवळ १९५८ सालीं दहा लक्षावरून तीन कोटी इतकी वाढली असा दावा करण्यांत येत आहे.

हे आकडे सर्वथैव बरोबर असतील असें नाहीं. पण त्यावरून सूचित होणारें प्रगतीचें स्वरूप मात्र आश्चर्यजनक आहे यांत शंका नाहीं. परंतु लाल चीनमध्यें कां होईना, शिक्षण हा कांहीं केवळ संख्येचा खेळ असूं शकत नाहीं. प्रत्यहीं अधिकाधिक प्रमाणांत उपलब्ध होणाऱ्या माहितीवरून असें दिसतें कीं कम्युनिस्टांनीं अत्यंत अल्प काळांत अत्यंत मर्यादित सामुग्रीच्या साहाय्यानें अत्यंत मोठें कार्य करण्याचा प्रयत्न केला. माओच्या भाषेंत बोलायचें म्हणजे ही एक पुढें जाण्यासाठीं घेतलेली मोठीच झेप होती. पण नोकरशाहीचा अदूरदर्शीपणा, तात्विक गोंधळ व दुष्काळ यामुळें ती अडली असून अर्थशून्य ठरूं पहात आहे.

एक अत्यंत मोठी अडचण—अर्थात् चिनी नेत्यांच्या दृष्टीनें—ही कीं शिक्षणाच्या मदतीनें वर्गांत विशिष्ट विचारसरणी मुलांच्या गळीं उतरविण्याचा प्रयत्न फसला आहे. शांघायच्या टेक्निकल युनिव्हर्सिटींत शिकत असलेला व सांप्रत तेथून बाहेर पडून हाँगकाँग येथें आलेला वँगवुमिंग यानें या परिस्थितीचें वर्णन केलें. "राज्यशास्त्राचे वर्गांत सर्वांना सक्तीनें हजर राहावें लागतें. पण हजर राहाणारे विद्यार्थी तेथें शिकण्यासाठीं मुळीं जातच नाहींत. आम्ही या वर्गांना जायचे व शिक्षक सांगेल तें पोपटाप्रमाणें म्हणायचे. तथापि सांगितल्या जाणाऱ्या विषयाकडे कोणी कधींच महत्वपूर्ण दृष्टीनें पहात नसे."

चिनी वृत्तपत्रांनीहि या गोष्टीची कबुली दिली आहे. कॉलेजांतील या वर्गांना हजर राहिलेल्या २५६ विद्यार्थ्यांच्या गटापैकी अवघे चार विद्यार्थीच अगदीं साध्या प्रश्नांचीं बरोबर उत्तरें देऊं शकले असें एक वृत्त आहे. यांतील बाहेर पडलेला एक विद्यार्थी म्हणाला : "आम्हाला या "भयंकर" तासांना हजर राहायाचें अगदी जिवावर येई. व मग आम्ही अगदीं पूर्ण, अभेद्य व शांत अज्ञानाचें प्रदर्शन करून या सक्तीबद्दलचा सूड घेत असूं."





कम्युनिस्ट राजवटीबद्दल विरोधाची वृत्ति दाखवणाऱ्या विद्यार्थ्यांची लेबर कँपमधें रवानगी होते. तथापि विरोध न दर्शविणारांना देखील निम्मा वेळ अध्ययन व निम्मा सामाजिक श्रमांत खर्च करावा लागतो. "निम्में अध्ययन व निम्मे सामाजिक श्रम" या पद्धतीनें राजवटीस श्रमशक्तीचा तुटवडा भरून काढण्यास मदत होते. एका वैद्यकाच्या विद्यार्थ्यानें या श्रमाचें वर्णन करतांना सांगितलें कीं, "दोन महिन्याच्या उन्हाळयाच्या सुटींत आम्हाला शेतावर मध्यरात्रीपर्यंत काम करावें लागे. कांहीं कांहीं वेळां तर हें काम कमरेइतक्या पाण्यांत चाले. पुरेसें अन्न कधींच नसायचें. माझ्या कांहीं मित्रांना बेरीबेरीचा रोग झाला. व कांहींना दुसरें कांहींना-कांहीं दुखणें जडलें."

तथापि चिनी विद्यार्थ्यांना केवळ शारीरिक खुराकच पुरेसा मिळत नाहीं असें नाहीं; बौद्धिक खुराकहि अत्यंत अपुराच आहे. शालेय शिक्षणाचा अभूतपूर्वविकास ध्यानांत घेतला कीं शिक्षणाचा दर्जा खालावणें अपरिहार्यच मानावें लागतें. "शिक्षणाचा दर्जा इतका खालावला आहे कीं कॉलेजांत येणाऱ्या विद्यार्थ्यांची कॉलेजचा अभ्यासक्रम पुरा करण्याइतकी तयारीच नसते" असा अभिप्राय पेकिंग विद्यापीठाच्या एका भूतपूर्व प्राध्यापकानें व्यक्त केला आहे.

दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे सर्व 'पाश्चात्य' गोष्टीविषयीं चीनमधील आत्यंतिक विद्वेषाची भावना ही होय. उदा. कँटनमधील मेडिकल कॉलेजांत नुकतींच कांहीं महत्वाचीं इंग्रजी पाठ्यपुस्तकें काढून टाकण्यांत आलीं व त्याऐवजीं दुय्यम दर्जाचें रशियन सायक्लोस्टाइल साहित्य वापरण्यास सुरवात करण्यांत आली. त्याचप्रमाणें कॉलेजें व विद्यापीठें यांतील महत्वाचीं स्थानें विद्वत्तेऐवजीं राजकीय मतांच्या आधारावर देण्यांत येऊं लागलीं आहेत.

कम्युनिस्ट नेत्यांना आपल्या चुका आतां ध्यानांत येऊं लागल्यासारखें दिसत आहे. "योग्य राजकीय मतें व अर्धवट ज्ञान" या आधारावर विद्यापीठांत भरती केल्या गेलेल्या विद्यार्थ्यांना आतां पुनः शेतीसाठीं परत पाठविण्यास सुरवात झाली आहे. विद्यार्थ्यांना यापूर्वी वर्गांत शिक्षकांविरुद्ध एक प्रकारचें शीतयुद्ध चालविण्यास उत्तेजन दिलें जाई; आतां त्यांना शिक्षकांशीं आदरपूर्वक वागण्यास व ते शिकवतात त्याकडे लक्ष देण्यास सांगण्यांत येत आहे. त्याचप्रमाणें कम्युनिस्ट राजवटीनें एक नवें "अध्ययन–विश्रांति आंदोलन" सुरू केलें आहे. हेतु हा कीं योग्य विश्रांति मिळाल्यानें नव्या जोमानें अध्ययन करणें शक्य व्हावें. लष्करी कवाइती व पिंगपाँगला (चिनी विद्यार्थ्यांचा हा एक आवडता खेळ आहे) मर्यादा घालण्यांत आली आहे. तथापि या योगानें शिक्षणाचा आजवर झालेला ऱ्हास कितपत कमी होईल हा एक प्रश्नच आहे.

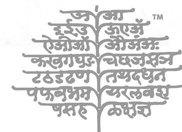
चीनमधून बाहेर आलेल्या शिक्षक व विद्यार्थ्यांतील बहुतेकांना तसें होण्याचा संभव दिसत नाहीं. शाळांतून चांगल्या कम्युनिस्टांऐवजीं चांगलीं माणसें तयार झालीं पाहिजेत ही गोष्ट राजवटीनें स्वीकारली पाहिजे असें त्यांचें म्हणणें आहे. शिवाय, कम्युनिस्टांना शिक्षणाच्या या प्रसारासाठीं लक्षावधी उत्तम शिक्षक तयार करणें आवश्यक आहे. आणि एका शिक्षकानें म्हटल्याप्रमाणें, "एकदम प्रचंड झेप टाकण्याऐवजीं एकावेळीं एकच गोष्ट चांगल्या रीतीनें करणें अधिक शहाणपणाचें असतें हेंहि त्यांना पटावयास हवें."

दक्षिण विएतनामवरील वाढतें –

कम्युनिस्ट दडपण

कम्युनिस्ट बंडाळीमुळें फाळणी झालेलीं दोन महत्वाचीं आशियाई राष्ट्रें म्हणजे कोरिआ व विएतनाम. दोहोंत उत्तर भाग कम्युनिस्ट नियंत्रणाखालीं व द[illegible] स्वतंत्र; व आंतरराष्ट्रीय करारांतून शस्त्रसंधी

अनुक्रमणिका





झालेला. यांतील दक्षिण व्हिएतनामवर उत्तरेकडून येणाऱ्या कम्युनिस्ट गॉरिलांचें दडपण गेलीं दोन वर्षें सतत वाढत आहे. यामुळें द. व्हिएतनामच्या अस्तित्वालाच धोका निर्माण झाला आहे. द. व्हिएतनामला मदत करण्याबद्दल काय धोरण स्वीकारावें याविषयीं अमेरिका सध्या विचार करीत असून पं. नेहरूंच्या अमेरिकन भेटींत प्रे. केनेडी यांनीं त्यांच्याशीं या बाबतींत विचारविनिमय केल्याचें वृत्त प्रसिद्ध झालें आहे. थायलँड व भारत या दोहोंच्या दृष्टीनेंहि या घटनांना अत्यंत महत्व आहे. द. व्हिएतनाम पडल्यास आंतरराष्ट्रीय कम्युनिझमचें लक्ष्य नंतर थायलँड हें बनेल अशी साधार भीति आहे. व या राष्ट्रांचें अस्तित्व धोक्यांत येणें म्हणजे भारताच्या पूर्वेसहि कम्युनिस्ट भिंत निर्माण होणें असा आहे. व्हिएतनाममधील आंतरराष्ट्रीय नियंत्रण मंडळाचें (कंट्रोल कमिशनचें) प्रमुखपद भारताकडे आहे. यामुळें या प्रदेशांतील घटनांचें योग्य स्वरूप ओळखण्याची व त्यांच्या बाबतींत योग्य ती उपाययोजना करण्याची दुहेरी जबाबदारी भारतावर आहे.

प्रे. केनेडी यांचे लष्करी सल्लागार जनरल मॅक्सवेल टेलर यांनीं द. व्हिएतनाममधील परिस्थितीची पाहाणी करून आपला प्राथमिक अहवाल अमेरिकेच्या अध्यक्षांना नुकताच सादर केला. या पाहाणीचे निष्कर्ष "टाइम" साप्ताहिकानें दि. ३ नोव्हेंबरच्या अंकांत प्रसिद्ध केले आहेत. जनरल टेलर यांचे निष्कर्ष थोडक्यांत पुढीलप्रमाणें आहेत.

द. व्हिएतनामचे अध्यक्ष जीम् यांच्यापुढें महत्वाच्या राजकीय समस्या आहेत. जनरल् टेलर यांच्या सुरवातीच्या अपेक्षेपेक्षा या समस्यांचें स्वरूप मोठें असून कम्युनिझम्‌चा प्रभावी लष्करी प्रतिकार करण्याच्या मार्गांत त्या योगानें अडचणी निर्माण होत आहेत. द. व्हिएतनामध्यें सध्यां गोंधळाची परिस्थिती असून तेथें सुव्यवस्था निर्माण करण्याच्या अमेरिकेच्या प्रयत्नांत जीमच्या सभोंवती गोळा झालेली मंडळीच अडचणी निर्माण करीत आहेत; व अशा रीतीनें जीमला अधिकाधिक अडचणींत टाकीत आहेत. नुकत्याच येऊन गेलेल्या पुरांमुळें नागरिकांचें अपरिमित नुकसान झालें आहे. बाह्य जगांत या विषयी यावी तशी कल्पना आलेली नाहीं. दक्षिणेकडील सखल भागांतील लोकांचें पुनर्वसन ही एक अत्यंत तातडीची गरज आहे. त्यावाचून देशाचा कारभार सुरळीतपणें चालणें अत्यंत कठीण आहे. जीमच्या सैन्यासाठीं सुसज्ज तळ, वहातुकीचीं व दळणवळणाचीं साधनें व युद्धसामुग्री यांची अत्यंत गरज असून शिपायांना योग्य शिक्षण दिलें जाणेंहि अत्यावश्यक आहे. तावडतोबीचें काम म्हणून त्यांना कांहीं रेडिओ व हेलिकॉप्टर्स पुरवले पाहिजेत. सैन्यास कित्येक वेळा आवश्यक स्थळीं आवश्यक अमेरिकन साधनसामुग्री मिळत नसल्याचें दिसून येतें. बंदुकी आहेत तर दारूगोळा नाहीं, दारूगोळा आहे तर बंदुकी नाहींत अशी अवस्था कित्येक वेळां आढळते. उत्तरेकडून कम्युनिस्ट तुकड्या अधिकाधिक प्रमाणांत दक्षिणेकडे येत आहेत. हा सतत सुरू असलेला प्रवाह थांबवण्यासाठीं कांहीं तरी मार्ग तावडतोब शोधला पाहिजे.

आपल्या प्राथमिक अहवालांत द. व्हिएतनाममध्यें अमेरिकेनें सैन्य पाठवावें कीं नाहीं या राज्यकर्त्यांपुढील खऱ्या महत्त्वाच्या प्रश्नाचा ऊहापोह टेलरनें केला नाहीं. त्यासंबंधीं ते आपल्या अंतिम अहवालांत अभिप्राय व्यक्त करतीलशी अपेक्षा आहे. तूर्त तरी अमेरिकन शासनाचा दृष्टिकोण व्हिएतनामच्या जंगलांत सैन्य पाठविण्याच्या विरुद्धच आहे. व गनिमी पद्धतीचें युद्ध चालवूं शकतीलसे पुरेसे सैनिकहि नाहींत. परिस्थितींत आवश्यक सुधारणा करण्यासाठी द. व्हिएतनामला सहा महिन्यांचा अवधि हवा असें त्यांचें म्हणणें असल्याचें टेलर सांगतात. पण मध्यंतरीं परिस्थिती अधिकाधिक बिकट व अडचणीचें स्वरूप धारण करीत आहेसें दिसतें.





अतिरिक्त साखरेचा प्रश्न

गरजेपेक्षां साखरेचें अधिक उत्पादन झाल्यानें अतिरिक्त साख्याचें काय करायचें हा प्रश्न आमच्या-पुढें निर्माण झाला आहे. या दृष्टीनें लंडन येथील "ट्रॉपिकल प्रॉडक्टस् इन्स्टिट्यूट"मध्यें अलिकडे झालेलें संशोधन महत्त्वाचें आहे. या अतिरिक्त साखरेपासून मलशुद्धि करणारे पदार्थ (डिटर्जंट) तयार करतां येतात व हे पेट्रोलियमपासून तयार होणाऱ्या सांप्रतच्या डिटर्जंटइतकेच– किंबहुना कांहीं बाबतींत त्याहूनहि सरस– असतात असें दिसून आलें आहे. साखरेचें उत्पादन करणाऱ्या राष्ट्रांना अगदीं सुलभ कमी खर्चाच्या यांत्रिक साहाय्यानें अतिरिक्त साखरेचा अशाप्रकारें उपयोग करतां येईल व आजवरच्या रूढ डिटर्जंटची आयात करावी लागणार नाहीं, असा त्या संशो-धनाचा अर्थ आहे.

हे साखरेपासून होणारे पदार्थ आजवरच्या पेट्रो-लियमपासूनच्या पदार्थांपेक्षा कित्येक बाबतींत अधिक चांगले असल्याचें दिसून आलें आहे. शहरांतील सांडपाण्याची व घाणीची सफाई करतांना ते पूर्णपणें विरघळतात व यामुळें तें पाणी व तें ज्यांत सोडलें असेल अशा नद्या यांच्याबाबतींत फेसाचा प्रश्न निर्माण होत नाहीं. व नदीच्या पाण्याचें पुनः ऑक्सिडेशन होण्याचा प्रश्नहि उद्भवत नाहीं. ते शरिरास अपायकारक नाहींत, उलट पोषक आहेत. यामुळें बाजारांत विक्रीसाठीं आणण्यापूर्वीं भाजी-पाला व फळफळावळ धुण्यांतहि त्यांचा उपयोग होऊं शकतो. तसेंच कांहीं विशिष्ट आजारांत त्यांचा आहाराबरोबरहि वापर होऊं शकतो.

ह्या संशोधनाचें स्पष्टीकरण करतांना ट्रॉपिकल प्रॉडक्टस् इन्स्टिट्यूटचे डॉ. जी. आर. ॲमिस् यांनीं असें सांगितलें कीं सुरवातीस साखरेच्या फॅटि ॲसिडशीं होणाऱ्या प्रतिक्रियेपासून ते तयार केले जात. यामुळें ते पाण्यांत चांगल्या रीतीनें विरघळत नसत. व म्हणून घरगुती कामासाठीं त्यांचा वापर करण्यांत अडचणी येत. साखरेच्या कणांत (मॉलि-क्यूल) दुसरें एक साधें ॲसिड मिसळण्याच्या व त्यायोगें ते तयार करण्याच्या डॉ. ॲमिस् यांनीं शोधून काढलेल्या पद्धतीमुळें ते पूर्ण विरघळतात. फॅटि ॲसिडच्या मानानें साखरेचें प्रमाण अधिक असेल असें नवे डिटर्जंट तयार करण्याचें कार्य डॉ. ॲमिस् हे सध्यां करीत आहेत.





प्रा. अ. भि. शहा

विज्ञान म्हणजे काय ? *

' विज्ञान म्हणजे काय ? ' या प्रश्नाचें एक उत्तर असें देतां येईल कीं ' वैज्ञानिक जे कांहीं करतो तें विज्ञान. ' विज्ञानाची अशी व्याख्या एका दृष्टीनें महत्त्वाची आहे. विज्ञानाचे केवळ बहिरंग माहीत असलेल्या लखकांनीं विज्ञानाचें सम्यक् स्वरूप सांगण्याचे जे अनेक प्रयत्न केले आहेत ते किती तोकडे आहेत हें प्रस्तुतच्या व्याख्येमुळें लक्षांत येण्यासारखें आहे. कारण वैज्ञानिक करतो ती एखादी साधीसुधी गोष्ट नसते; त्याचें कार्य अनेकविध, संकीर्ण आणि संकुल स्वरूपाचें असतें. तो प्रयोग करतो, प्रयोगांतून जें काय निष्पन्न होईल त्याची नोंद करतो; निसर्गांतील आणि समाजजीवनांतील घटनांचें निरीक्षण करतो; गणितें सोडवीत बसून राहतो; तासच्यातास चिंतनमग्न राहतो, किंवा क्वचित् एखादा कूट प्रश्न मनाच्या कोपऱ्यांत तसाच पडून राहूं देतो आणि अकस्मात् एखादे दिवशीं त्याच्या लक्षांत येतें कीं, त्या प्रश्नाची उकल त्याच्या सुप्त मनांत होतच राहिली होती. विजेचा लखलखाट व्हावा अशारीतीनें त्याला एखादी उपपत्ति सुचते किंवा प्रश्न सोडविण्याची एखादी नवी रीत त्याच्या लक्षांत येते. वैज्ञानिकाचें कार्य यापैकीं कोठल्यातरी एका अवस्थेंत असूं शकतें. असेंहि होऊं शकेल कीं एकाच वेळीं तो वर सांगितलेल्यापैकीं एकाहून अधिक क्रियेंत मग्न असेल.

वैज्ञानिक काय करीत असतो याचा वर उल्लेख केलेला तपशील लक्षांत घेतल्यास एक गोष्ट सहज स्पष्ट होईल. ती म्हणजे, विज्ञानाच्या क्रियात्मक (Operational) व्याख्येनें विज्ञानाच्या स्वरूपाचा नीटसा बोध होत नाहीं याचें कारण सोपें आहे. वैज्ञानिकाच्या कार्यामागें कोणती प्रेरणा कार्य करीत असते याची त्या व्याख्येंत दखल घेतली जात नाहीं, हा तिच्यांतील प्रमुख दोष होय. निसर्गांतील घटनांचें ज्ञान करून घ्यावयाचें असेल तर नुसतें त्या कशा घडतात– म्हणजे त्यांचे नियम काय आहेत– हें समजलें म्हणजे पुरें. परंतु मानवी व्यापारांचें ज्ञान व्हावयाचें असल्यास मनुष्य अमक्या क्रिया कां करतो हें शोधून काढणें आवश्यक आहे, नुसतें त्या क्रियांचें बाह्य भौतिक अवलोकन करून भागणार नाहीं. विज्ञान हें मानवनिर्मित असल्यानें त्याचा नीट बोध होण्यासाठीं नुसतें वैज्ञानिक काय करतो तें पाहणें पुरें नाहीं; तर वैज्ञानिकास, एक अंगीकृत कार्य किंवा छंद म्हणून, विज्ञान पत्करावयास लावणारी आंतरिक प्रेरणा कोणती याचा ठाव घेतला पाहिजे.

विज्ञान : एक चिरंतन शोध

पहिल्या प्रकरणाच्या सुरुवातीस विज्ञान म्हणजे मूलतः ज्ञानसाधना होय असें म्हटलें आहे. याचा अर्थ असा कीं ज्ञानाविषयीं विशुद्ध प्रेम हीच विज्ञानाची प्रेरक शक्ति होय. विश्वांतील विविध वस्तु आणि घटना यांच्यासंबंधीं मनुष्यास जिज्ञासा असते. त्या जिज्ञासेच्या तृप्तींत एक प्रकारचा रोमहर्षक आनंद असतो. या श्रेष्ठ आनंदासाठीं वैज्ञानिकाची प्रवृत्ति असते.

याचा अर्थ असा नव्हे कीं विशुद्ध ज्ञान हाच विज्ञानाचा एकमेव हेतु असतो. मनुष्याच्या मनःप्रवृत्ती इतक्या सीध्या नसतात; मानवी आकांक्षा इतकी धोपटमार्गी नसते. त्यामुळें विज्ञानामागें ज्ञानसाधनेशिवाय इतर प्रेरणाहि संभवतात. उदाहरणार्थ, पैशासाठीं, मानसन्मानासाठीं, अथवा सत्तेसाठींसुद्धां विज्ञानांत भर पडत राहील. मनुष्यजातीचें जीवन अधिक सुखी करावें या हेतूनेंहि एखादी व्यक्ति विज्ञानास वाहून घेईल. पण ' ज्ञानासाठीं ज्ञान ' हीच विज्ञानाची खरी प्रेरणा आहे, असें म्हणावयास कारण आहे. द्रव्यलाभ, कीर्तीची किंवा सत्तेची लालसा, किंवा समाजसेवेची मनापासून असलेली तळमळ, यापैकीं

* समाज-प्रबोधन संस्था, पुणें तर्फे प्रसिद्ध होणाऱ्या "वैज्ञानिक विचारपद्धति" या आगामी पुस्तकाचें एक प्रकरण.

कांहींहि साध्य करण्यास राजकारण, व्यापार उद्योग, समाजसेवा, इत्यादींसारख्या क्षेत्रांत विशेष संधि असते. असें असून माणूस जेव्हां हीं सर्व क्षेत्रें सोडून जाणीवपूर्वक विज्ञानाच्या साधनेकडे वळतो तेव्हां त्याची ज्ञानलालसा इतर प्रेरणांपेक्षां प्रबल आहे असेंच म्हणावें लागतें. आणि विज्ञानाची खरी प्रगतिहि अशा लोकांच्या ज्ञानसाधनेंतूनच झाली आहे.

अज्ञाताचीं दारें खोलून त्यांतून कांहीं हाताला लागेल अशी शाश्वति नसते. तरीहि ह्याचा वैज्ञानिक इतर सर्व प्रलोभनें बाजूस सारून सृष्टीविषयीं आणि मानवाविषयीं ज्ञान मिळविण्यासाठीं झटेल. या दृष्टीनें वैज्ञानिकाची तुलना प्राचीन काळांतील ऋषिमुनींशीं करतां येईल. साऱ्या जगाची संपत्ति पायाशीं लोळण घेत आली तरी सत्यशोधनासाठीं प्राचीन ऋषीप्रमाणेंच तो तिच्याकडे पाठ फिरवील. याच अभिप्रायानें एका आधुनिक तत्त्वचिंतकानें वैज्ञानिकास 'नव्या युगाचा मुनि' म्हणून संबोधिलें आहे.

वैज्ञानिक सत्याचें स्वरूप

ऋषि आणि वैज्ञानिक यांच्या सत्यशोधनामागील प्रेरणा जरी सारखी असली तरी त्या दोघांच्या सत्याच्या स्वरूपासंबंधीच्या कल्पना अगदीं भिन्न असतात. ऋषींना आकलन झालेलें सत्य हें गूढात्म असतें; तें निरपेक्ष, निरुपाधिक आणि अतींद्रिय समजलें जातें. त्या सत्याचें ग्रहण साक्षात्कारानेंच होतें. या उलट वैज्ञानिक सत्य हें वैचारिक स्वरूपाचें असतें विचार म्हणजे विश्लेषण आणि संकलन या क्रिया आल्याच. वैचारिक सत्य हें कांहीं घटकांचें मिळून बनलेलें असतें, आणि त्यांचे परस्परसंबंध व त्यांची रचना बुद्धिगम्य पद्धतीची असते. त्यामुळें कोणत्याहि वैचारिक सत्याचें विश्लेषण बुद्धीच्या साहाय्यानें करतां येतें आणि एखाद्या जड पदार्थाच्या रासायनिक विश्लेषणाइतकच तें अचूक असूं शकतें.

दुसरें असें कीं वैज्ञानिक सत्याचा आशय अनुभवक्षम व अनुभवजन्य असतो. वेगळया शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे ज्या गोष्टींचा किंवा त्यांतून निष्पन्न होणाऱ्या गोष्टींचा अनुभव येणें शक्य नाही तशा गोष्टी विज्ञानाचे विषय होऊं शकत नाहींत.

सारांश, वैज्ञानिक स[illegible] ऐहिक म्हणजे इहलौकिक असतें.

वैचारिक सत्य आणि गूढात्म सत्य

वैज्ञानिक सत्यासंबंधीं येथें जीं विशेषणें वापरलीं आहेत त्यांच्या अर्थाचा थोडा खुलासा करणें आवश्यक आहे.

वैज्ञानिक सत्य वैचारिक स्वरूपाचें असतें आणि ऋषींना आकलन होणारें सत्य गूढात्म असतें, असें वर म्हटलें आहे. हा फरक थोडा अधिक स्पष्ट करण्याकरितां गूढात्म सत्य म्हणजे काय हें समजून घेणें इष्ट होईल. गूढात्म सत्य साक्षात्कारानेंच ग्रहण करतां येतें हें अगोदर सांगितलेंच आहे. म्हणजे हें सत्य तार्किक परिभाषेंत मांडतां येत नाहीं. त्याच्या बाबतींत अमुक पुराव्यानें अमुक शाबीत होतें, असें म्हणतां येत नाहीं. अमुक विधानांच्या आधारावर अमुक एक निष्कर्ष निघतो अशी मांडणी करतां येत नाहीं. त्या ज्ञानाची पूर्वमिति (Premises) आणि अनुमिति (Conclusion) यांच्या स्वरूपांत रचना करतां येत नाहीं. उदाहरणार्थ, धूर दिसला कीं तेथें आग असण्याचा निष्कर्ष आपण काढतो. येथें जेथें जेथें धूर असतो तेथें तेथें आग असते, अशी पूर्वमिति आहे; येथें धूर आहे, हें आपण प्रत्यक्ष पाहतों; आणि म्हणून येथें अग्नि असावयास पाहिजे, ही अनुमिति आपण मान्य करतो. हें झालें तर्कशुद्ध सत्याचें उदाहरण. या उलट गूढात्म सत्य केवळ 'हें आहे' एवढें विधान करून स्वस्थ बसतें, कारण कीं त्याला तर्कबद्ध स्वरूप देतां येत नाहीं व तशा स्वरूपाची आवश्यकताहि मानली जात नाहीं. म्हणज गूढात्म सत्य एका अर्थानें केवळ संवेदनांवर आधारलेलें, त्यांना शब्दरूप देणारें विधान असतें असें म्हटल्यास चालेल. असें सत्य 'ईश्वर' किंवा 'चित्तत्त्व' यासंबंधीं असलें पाहिजे असें नाहीं; आपल्या नेहमींच्या व्यवहारांतहि त्याचा प्रत्यय येत असतो. उदाहरणार्थ, कविप्रतिभेला जीवनाची एकात्मता प्रत्ययास येते; आपणास विस्कळित दिसणाऱ्या निसर्गांत चित्रकाराला कांहीं विशिष्ट सुसंवादित्व दिसून येतें; एखाद्या योग्यास अखंड – एकरस – आत्मानंदाची अनुभूति येते; आणि सृष्टींत अलग अलग दिसणाऱ्या कित्येक घटनांना एकाच सूत्रांत गोंवणारा नियम वैज्ञानिकाला स्फुरतो. या प्रत्येक बाबतींत त्या त्या व्यक्तीस वास्तवतेच्या या ना त्या अंगाची जाणीव होते हें उघड आहे. या जाणीवेचें स्वरूप 'साक्षात्कार'





असेंच सांगावें लागेल. लख्ख करून विजेचा प्रकाश-झोत पडावा तशा तऱ्हेचा हा अनुभव असतो. त्याला 'ज्ञान' म्हणावें कीं नाहीं, हा हि एक प्रश्नच आहे. कारण, 'खरें' आणि 'खोटें', 'बरोबर' आणि 'चूक' हीं विशेषणें बहुतेक वेळां या तऱ्हेच्या ज्ञानास लागूं पडत नाहींत. साक्षात्काराचीं वर जीं चार उदाहरणें दिलीं आहेत त्यांतील पहिल्यांत आणि तिसऱ्यांत कांहीं विशिष्ट भावनांचा आविष्कार आहे आणि दुसऱ्या उदाहरणांत जगाकडे पाहण्याची एक विशिष्ट दृष्टि व्यक्त होते. आतां, भावना सुखात्मक अथवा दुःखात्मक असतात, प्रिय किंवा अप्रिय असतात, थोडक्यांत म्हणजे आस्वाद्य असतात. पण प्रस्तुत संदर्भांत त्यांना सत्य किंवा असत्य म्हणण्यांत कांहींच औचित्य नाहीं. कलाकृतींबद्दलहि हेंच म्हणावें लागेल. कांहीं जणांच्या मतें अजिंठ्याचीं भित्तिचित्रें अथवा वेरूळच्या लेण्यांचें शिल्प या उत्कृष्ट कलाकृति असतील; कांहींच्या मतें त्या टाकाऊहि असतील परंतु त्या सत्यहि नाहींत आणि असत्यहि नाहींत त्या नुसत्या आहेत.

वैज्ञानिक सत्याची परीक्षा

भिन्नभिन्न घटनांची संगति लावूं शकणारा एखादा शास्त्रीय नियम वैज्ञानिकास अकस्मात् आणि अभावितपणें लक्षांत येतो असें आपलें चौथें उदाहरण होतें. असा नियम खरा आहे अथवा खोटा आहे असें म्हणण्याला मात्र अर्थ आहे. त्याचा खरेखोटेपणा ठरवितां येतो. कारण एका विशिष्ट प्रकारच्या घटना आणि अन्य प्रकारच्या घटना यांच्यांतील स्थिर स्वरूपाचा संबंध वैज्ञानिक नियमानें व्यक्त केला जात असतो. हा संबंध वस्तुतः तसा आहे कीं नाहीं हें तपासून पाहतां येतें, त्याची प्रचीति घेतां येते व त्यानुसार आपणांस कांहीं सत्य सांपडलें आहे हा वैज्ञानिकाचा दावा खरा कीं खोटा तें ठरवितां येतें. १९१६ सालीं आइन्स्टाइननें सापेक्षतावादाचा व्यापक सिद्धांत प्रतिपादिला. त्यानंतर या सिद्धांतानुसार गोष्टी घडतात कीं नाहीं याची वैज्ञानिकांनीं कसून परीक्षा घेतली; आणि हें झाल्यावरच १९१९ सालीं त्या सिद्धांतास एक महत्त्वाचें शास्त्रीय सत्य म्हणून मान्यता मिळाली.

वैज्ञानिक किंवा शास्त्रीय सत्याचें स्वरूप कसें असतें हें या उदाहरणावरून स्पष्ट होतें. सापेक्षतावादाचा सिद्धांत आइन्स्टाइनला अकस्मात् अंतःप्रज्ञेनें स्फुरला कीं दीर्घकाल विचार करून टक्केटोणपे खात तो त्याच्या लक्षांत आला यावर त्या सिद्धांताची सत्यासत्यता अवलंबून नाहीं. विशिष्ट योग्यता असलेल्या व्यक्तीस अकस्मात् साक्षात्कार व्हावा आणि तसल्या अनुभवापासून वंचित असलेल्या इतरेजनांना त्याचा नीट बोध होणार नाहीं, असें वैज्ञानिक सत्याचें स्वरूप नसतें. वैज्ञानिक सत्य म्हणजे विशिष्ट प्रकारच्या विधानांचा एक समुच्चय असतो. किंवा असेंहि म्हणतां येईल कीं वैज्ञानिक सत्य विशिष्ट प्रकारच्या अनेक विधानांच्या समूहद्वारा व्यक्त होत असतें. निरनिराळ्या प्रकारच्या घटना ज्या नित्य संबंधांनीं नियत होतात ते संबंध या विधानांनीं सांगितले जातात. उदाहरणार्थ, न्यूटनचा गुरुत्वाकर्षणाचा सिद्धांत घेऊं या. या सिद्धांताचा आशय असा आहे कीं या विश्वांतील प्रत्येक वस्तु इतर वस्तूंना आपल्याकडे ओढीत असते; आणि या आकर्षणाचें मोजमाप ओढणाऱ्या वस्तूंच्या अंतराच्या वर्गाच्या विषम प्रमाणांत असें असतें. हा सिद्धांत एकदा गृहीत धरला कीं त्यांतून केवळ तर्कशास्त्राच्या (म्हणजेच गणिताच्याहि) साहाय्यानें ग्रहणांचे नियम, भरती-ओहोटीचें वेळापत्रक, पृथ्वीकडे पडणाऱ्या पदार्थांचे गतिनियम, इत्यादि घटनांचा त्याच्याशी संबंध लावतां येतो. म्हणजे मान्य केलेल्या मूलभूत सिद्धांतांतून, किंवा गृहीततत्त्वांतून कांहीं शास्त्रीय विधानें केवळ तार्किक अनिवार्यता म्हणून निष्पन्न होतात. हीं सर्व विधानें आणि त्यांचा आधार म्हणून घेतलेलीं मूलभूत गृहीततत्त्वें यांचा समुच्चय म्हणजे वैज्ञानिक सत्य होय, असें म्हटल्यास चालेल.

या विधानांचें प्रामाण्य एकतर प्रत्यक्ष अनुभूतीवर अवलंबून असतें; किंवा अप्रत्यक्षतया, त्या विधानांच्या आधारावर पुढें अमुकअमुक होईल असे अचूक अंदाज करतां येतील तर त्यावर अवलंबून असतें. अशा रीतीनें वैज्ञानिक ज्ञानाचें स्वरूप कांहीं आधारविधानें आणि त्यापासून निघणारे निष्कर्ष अशा तऱ्हेचें असतें. हें ज्ञान बुद्धिगम्य असतें असें म्हणण्याचें तात्पर्य हेंच.

वैज्ञानिक सत्य बुद्धिगम्य असल्यानें ज्या कोणाला त्याच्याविषयीं आस्था आहे, विज्ञानाची तांत्रिक परिभाषा समजून घेण्याविषयीं जो थोडे कष्ट करील, त्याला





त्याचें आकलन होऊं शकतें. दुसऱ्या शब्दांत हीच गोष्ट सांगावयाची तर वैज्ञानिक सत्य हें 'सार्वजनिक' असतें, 'व्यक्तिगत' नसतें असें म्हणावें लागेल. कलाकाराला अथवा साक्षात्कारी पुरुषाला जें दर्शन घडतें तें त्याच्यापुरतेंच असतें, इतरांना तेथें वाव नाहीं. वैज्ञानिक सत्याचें स्वरूप असें नसतें.

वैज्ञानिक सत्य अतींद्रिय नसतें

वैज्ञानिक सत्यासंबंधी दुसरी गोष्ट ध्यानांत घ्यावयाची ती अशी कीं तें सत्य या जगासंबंधीं असतें, माणसास ज्याचा अनुभव येतो त्यासंबंधीं असतें, आपल्या अनुभवक्षेत्राबाहेरील एखाद्या अतींद्रिय, गूढ सृष्टीसंबंधी नसतें. याच अभिप्रायानें वैज्ञानिक सत्य हें **अनुभवाधिष्ठित, अनुभवाधारित** असतें असें म्हटलें जातें. मात्र याचा अर्थ असा नव्हे कीं विज्ञानांत अनुमानाला, तर्काला किंवा कल्पनाशक्तीला वाव नसतो. उलटपक्षीं आधुनिक पदार्थविज्ञानांतील कितीतरी संकेत, सिद्धांत आणि उपपत्ति अशा आहेत कीं त्यांचें ग्रहण होण्यासाठीं कल्पनाशक्ति इतकी ताणावी लागते कीं धार्मिक कथापुराणांतील कल्पनाविहार त्या मानानें थिटा वाटावा. विज्ञानाच्या व्यासंगानें माणसाची ग्रहणशक्ति वाढते व बुद्धि सूक्ष्मदर्शी होते. त्याचा परिणाम असा घडतो कीं सांचेबंद, सांप्रदायिक, विचारपद्धतीनें कल्पनाशक्तीवर जीं आवरणें आणि बंधनें पडलेलीं असतात तीं सहजींच निखळून पडतात. त्यामुळें प्राचीन कालच्या अत्यंत कल्पक माणसाहूनहि आजच्या विज्ञानसंस्कारित माणसाच्या कल्पनेची झेंप अधिक आहे. मात्र वैज्ञानिक कल्पकतेचा पतंग आकाशांत कितीहि उंच उडत असला तरी त्याच्या दोराचें दुसरें टोंक जामिनीवरील खुंट्याला बांधलेलें असलें पाहिजे. म्हणजे असें कीं वैज्ञानिक उपपत्तीची वा सिद्धांताची पारख अखेर अनुभूतीच्या निकषावरच व्हावयाची. वैज्ञानिक सिद्धांताचा चेक कुठल्याहि क्षणीं अनुभवाच्या नाण्यांत वटवितां आला पाहिजे. कल्पकतेची करामत करून ज्या उपपत्ती वैज्ञानिकांनीं बसविल्या त्यांची आपल्या अनुभूतिक्षेत्रांत कांहीं प्रचीति आली नाहीं, तर त्यांना वैज्ञानिक म्हणतां येणार नाहीं, त्यांच्यांत व कवींच्या निरंकुश कल्पनाविलासांत कांहींच फरक करतां येणार नाहीं. ज्याला अतींद्रिय सत्य म्हणतात त्यांत आणि वैज्ञानिक सत्यांत हा फार महत्त्वाचा फरक आहे. जें बोलून चालून अतींद्रिय सत्य, त्याचा आपल्या इंद्रियांनीं पडताळा घेतां येणार नाहीं. पण वैज्ञानिक सत्य हें अनुभवक्षम असलेंच पाहिजे.

अंधश्रद्धेपासून अलिप्त

अशा प्रकारें विज्ञान हें अनुभवावर आधारलेलें आहे. अनुभव हे हाडामांसाच्या माणसालाच आणि या भूतलावरच घेतां येतात किंवा पडताळून पाहतां येतात. आणि म्हणून विज्ञानाचें प्रयोजन, आशय व प्रवाह- सर्व कांहीं इहलौकिक आहे. मनुष्याचें 'परमकल्याण' किंवा 'अंतिम श्रेयस्' हीं पारलौकिक आहेत, त्यांचा या जगांतील घटनांशीं कांहीं संबंध नाहीं, असें एकदां मानलें कीं त्याच्या ऐहिक कर्तृत्वाला आणि पराक्रमाला कांहीं अर्थच उरत नाहीं. या पारलौकिक वृत्तीचा आणखी एक परिणाम असा होतो कीं सिद्धांत वस्तुस्थितीशीं ताडून पहावा, आपली कृति आदर्शाशीं संवादी ठेवावी, आणि आपले आदर्श प्रत्यक्ष परिस्थितींतून निर्माण झालेले असावेत याचें भान सुटतें. पारलौकिक दृष्टि पत्करली म्हणजे इहलोकींच्या जीवनाला आत्म्याच्या मोक्षासाठीं जन्ममृत्यूंचा फेरा चुकविण्याच्या पात्रतेसाठीं पत्करलेली उमेदवारी येवढाच अर्थ उरतो. त्यामुळें असें घडतें कीं, स्वातंत्र्य, समता यासारखीं ऐहिक प्राप्तव्यें, सामाजिक सहकार्य किंवा सहिष्णुता असे सद्‌गुण यांना गौणत्व येतें. आणखी एक तोटा असा कीं, पारलौकिक अथवा अतींद्रिय सत्याच्या प्रामाण्याची तावून सुलाखून परीक्षा घेतां येत नसल्यामुळें त्याचा स्वीकार आंधळ्या श्रद्धेनेंच करावा लागतो. ही, अर्थात्, बौद्धिक गुलामगिरी आहे. अदृश्य स्वरूपाच्या जुलूमजबरदस्तीनेंच, अखेर, अतींद्रिय सत्य स्वीकारलें जातें.

नीतिशास्त्राचें अधिष्ठान

अशी एक सामान्य समजूत आहे कीं, नीतिनियमांचें आणि नैतिक विचारांचें अधिष्ठान पारलौकिक आणि अतींद्रिय सत्यावर केलें म्हणजे माणसामाणसांमधील व्यवहार सौहार्दाचे, समंजसपणाचे आणि न्यायाला धरून होतील. पण हा समज खोटा आहे. खरें म्हणजे, नीतिशास्त्राची उभारणी आधिभौतिक पायावर केली तर माणसानें स्वाभिमानानें आणि स्वतंत्रतेनें जगून स्वतःचें भौतिक व सांस्कृतिक जीवन संपन्न करावें या विचा-





अनुक्रमणिका

राला आणि अशा तऱ्हेच्या आचाराला बळ मिळेल. अशा तऱ्हेचें नीतिशास्त्र सत्य हें बुद्धिगम्य आहे असें मानतें. त्यामुळें मनुष्य स्वत:संबंधीं व भोंवतालच्या विश्वासंबंधी ज्ञान प्राप्त करून घेऊं शकेल व त्या ज्ञानाचा उपयोग इतरांच्या सहकार्यानें विधायक उद्दिष्टां-साठीं करूं शकेल असें मानणें या प्रकारच्या नीति-शास्त्रास प्राप्त आहे. नीतिशास्त्राचा संबंध ऐहिक ध्येय-वादाशीं जोडण्याचें व तीं ध्येयें प्रत्यक्षांत आणण्याचा मार्ग दाखवण्याचें काम वैज्ञानिक सत्याकडून होऊं शकतें. वैज्ञानिक सत्याचा आधार घेतला नाहीं तर नैतिक विचार आणि आचार बिनबुडाचा राहील, केवळ शिळोप्याच्या गप्पांचा विषय बनेल.

विज्ञान म्हणजे निसर्गावरील विजय

विज्ञान म्हणजे सत्याचा अखंड शोध अशी भूमिका घेऊन, तें बुद्धिगम्य आणि समंजस नीतिशास्त्रास पोषक कस ठरतें हें स्पष्ट करण्यासाठीं वरील चर्चा केली. तथापि या संदर्भांत, विज्ञानाचें आणखी एक अंग लक्षांत घेण्यासारखें आहे. विज्ञानानें तंत्रविद्येंत प्रगति होते. तंत्रविद्येनें ज्ञानाचीं अधिकाधिक दालनें खुलीं होतात. इतकेंच नव्हे तर भौतिक आणि सांस्कृतिक परिस्थिति सुधारल्यानें मूलभूत मानवी मूल्यांची जोपासना आणि परिपोष होणें सुलभ जातें. म्हणून असें म्हटलें जातें कीं, विज्ञान हा निसर्गावर माणसानें मिळविलेला विजय आहे. अज्ञान, दारिद्र्य आणि रोगराई व त्यांतून उद्भवणारीं इतर हजारों दुःखें यांचा निःपात करण्याचें सामर्थ्य विज्ञानांतच आहे. तंत्र-विद्येनें जगाचें स्वरूप कसें पार बदलून टाकलें व मानवास जीवनाचीं अधिकाधिक क्षेत्रें कशीं उपलब्ध करून दिलीं हें पहिल्या प्रकरणांत आपण पाहि-लच आहे. तंत्रविद्येनें ज्ञानाचा किती विस्तार झाला आहे यासंबंधीं एका प्रसिद्ध आधुनिक पदार्थ-वैज्ञानिकानें असें म्हटलें आहे कीं, गेल्या जागतिक महायुद्धानंतरच्या कालांत दर आठ वर्षांनीं माणसाचें ज्ञान पहिल्याच्या दुप्पट होत आहे. युद्धापूर्वी या क्रियेस तीस वर्षें लागत असत व विज्ञानयुगापूर्वी शत-केंच्या शतकें लागत असत.

तंत्रविद्येचें दुहेरी कार्य

येथें आणखी एक गोष्ट ध्यानांत घ्यावयास हवी. तंत्रविद्या म्हणजे केवळ विज्ञानाचा केलेला वापर हें खरें असलें तरी एखादें उपकरण हें विशुद्ध ज्ञानाचें साधन समजावें कीं निसर्गावर (आणि माणसांवरसुद्धां) अधिक ताबा मिळविण्याचें साधन समजावें यासंबंधीं संभ्रम होतो. स्पुटनिकचीच गोष्ट घ्या. त्यानें अंतरिक्षा-संबंधीच्या आपल्या ज्ञानांत भर घालतां येते, तसेंच आपल्या जागेवर बसून दूरच्या खंडांतील खंडोगणती माणसांचा संहार करण्यास तें साधनीभूत होतें. असल्या उपकरणांचें कार्य याप्रमाणें दुहेरी असल्यानें विज्ञान आणि तंत्रविद्या, सिद्धान्त आणि व्यवहार, यामध्यें कांटेकोर रेषा रहात नाहीं. 'ज्ञान ही शक्ति होय,' हें विधान आजच्या संदर्भांत एकाहून अधिक अर्थांनीं खरें ठरूं पहात आहे.

विज्ञान आणि तंत्रविद्या एक नव्हेत

तरीसुद्धां हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे कीं, विज्ञान आणि तंत्रविद्या हीं एक नव्हेत, त्यांच्यांत मूलभूत फरक आहे. प्रत्येक वैज्ञानिक सिद्धान्ताचा व्यावहारिक उपयोग करतां येतोच असें नाहीं. उदाहरणार्थ, सबंध विश्वाच्या रचनेसंबंधीं माणसास जें ज्ञान आहे, त्याचा कांहीं व्यावहारिक उपयोग करतां येईल असें आज तरी दिसत नाहीं. असें असूनहि या विसाव्या शतकांत कितीतरी प्रज्ञावन्त वैज्ञानिकांनीं स्वतःस विश्वरचनाविषयक संशोधनास वाहून घेतलें आहे ! अवकाशाची सीमा कोठें आहे, हें भौतिक विश्व उत्पन्न कसें झालें, त्याचे विविध अवयव अतिवेगानें एकमेकापासून दूर जात असतांहि त्याची रचना कशी टिकून आहे, त्यांतील जडद्रव्यांत एकसारखी भर कशी पडत राहते, असले प्रश्न सोडवून तादृश व्यावहारिक फायदा नसतांहि ते प्रश्न सोडविण्याचा हव्यास त्यांनीं सोडला नाहीं.

तंत्रविद्येचे सामाजिक परिणाम

आणखी एका कारणाकरतां तंत्रविद्या आणि विज्ञान यांतील फरक ध्यानांत ठेवणें आवश्यक आहे. पूर्वी म्हटल्याप्रमाणें विज्ञानाचा मूळ उद्देश सत्यसंशोधन हाच आहे. त्यामुळें विज्ञानांत घटना व त्यांच्यांतील कार्यकारण संबंध यांजविषयींच्या ज्ञानाचा संग्रह असतो. तंत्रविद्येचा प्राथमिक उद्देश मात्र मानवाचें सामर्थ्य वा सत्ता वाढविणें हा असतो. परिणामतः विज्ञान ही एक विमोचक शक्ति बनून राहते. विज्ञानानें मानवाच्या स्वातंत्र्याची कक्षा वाढते. तंत्रविद्येनें मात्र उलटसुलट दोन्हीहि परिणाम होऊं शकतील.

तंत्रविद्येनें मानवाचें स्वातंत्र्य अधिक व्यापक करतां येईल किंवा तें आंखडतांहि येईल. फार मोठ्या प्रमाणावर तंत्रविद्येचा वापर झाला म्हणजे ही गोष्ट प्रकर्षानें जाणवते. हें उघडच आहे कीं, तंत्रविद्येमुळें उत्पादन वाढलें आहे व 'अंतर' ही गोष्ट जवळजवळ नाहींशीच झाली आहे. पण त्याबरोबर हेंहि विसरतां कामा नये कीं, तंत्रविद्येमुळें सत्तेचें प्रचंड केंद्रीकरण होत आहे, मनुष्याचें विशेषतः शहरी जीवनांतील व्यक्तीचें, 'स्व'त्व म्हणजे स्वतंत्र अस्तित्व वा व्यक्तित्व नष्ट होत चाललें आहे. अण्वस्त्रानीं मनुष्यजातीचें अस्तित्वच धोक्यांत आलें आहे असें आपण म्हणतों. पण हा धोका म्हणजे एका अतिगंभीर विकृतीचें केवळ एक बाह्य लक्षण होय. ही विकृति म्हणजे पुरेशी बौद्धिक आणि नैतिक उत्क्रान्ति न झालेल्या व्यक्तींनीं तंत्रविद्येवर आधारलेल्या समाजजीवनांतील सत्ताकेंद्रांवर स्थानापन्न होणें ही होय.

मानवाची खरी समस्या

या विकृतीबद्दल विज्ञानास जबाबदार धरणें चूक आहे. कारण तंत्रविद्येनें अमुकच एक रूप धारण करावें हें कांहीं विज्ञान ठरवित नाहीं. देशांतील कापडाचें उत्पादन खेड्यांतून विजेवर चालणाऱ्या मागांवर केलें काय किंवा शहरांतील प्रचंड गिरणींत केलें काय या दोन्हीं तंत्रामागील पदार्थविज्ञानाचीं तत्त्वें तींच राहतात. या तत्त्वांचें आकलन होणें हाच सांस्कृतिक दृष्ट्या आपला मोठा फायदा होय. तंत्रविद्येनें त्यांचा केलेला वापर ही त्या मानानें गौण गोष्ट होय. त्यामुळें मानवाची खरी समस्या विज्ञानास कांबूत ठेवणें ही नाहीं; तर तंत्रविद्या मानवाला विघातक न होतां ती त्याच्या सर्वांगीण उत्कर्षासाठीं कशी राबवावी, ही आहे.

ही समस्या सोडविण्यासाठीं आपणास समाजजीवनाचा बारकाईनें अभ्यास केला पाहिजे, आणि त्यांत इष्ट असे फेरफार करण्यासाठीं व्यापक अर्थानें शैक्षणिक उपाय योजिले पाहिजेत. सत्तेचें गतिशास्त्र समजावून घेऊन तिचें केंद्रीकरण होणार नाहीं अशा तऱ्हेनें आपल्या सामाजिक संस्थांचें परिवर्तन केलें पाहिजे. मुख्य भर दिला पाहिजे तो यावर कीं सत्तासंपादन व तिचें वाटप याची मक्तेदारी कुठल्याहि एका गटापुरती मर्यादित राहतां कामा नये. नुसत्या सत्तेच्या विकेंद्रिकरणाने भागणार नाही. एखाद्या गटाच्या हातीं निरनिराळ्या प्रकारची सत्ता एकवटून त्याच्या हातीं बाकीच्या समाजाचें जीवन ओलीस धरण्याचें सामर्थ्य येणार नाहीं याची दक्षता खेडोपाडींसुद्धां घेतली पाहिजे.

परंपरेची प्रतिकूलता

हें सर्व साध्य करावयाचें म्हटल्यास मार्गांत कितीतरी अडचणी आहेत. मोठी अडचण म्हणजे आपली परंपरा त्यास अनुकूल नाहीं, आपला सांस्कृतिक वारसा वर्णवर्चस्वाचा आणि अनियंत्रित अधिकारपदांचा आहे त्यामुळें आपल्यांतील उत्तमोत्तम माणसेंसुद्धां सत्ता अथवा सामर्थ्य यांकडे आदरभावानें पाहतात; माथा विनम्र करतात; सत्तेच्या बडेजावीसाठीं मानवी मूल्यांचा बळी पडला तर त्यांना तें रास्तच वाटतें! या वृत्तीमुळेंच आपल्या लोकांच्या मनांत मानवी मूल्यांबद्दलचा आदर वाढीस लागत नाहीं. पण तंत्रविद्या ही मनुष्यजातीला शापभूत ठरूं नये यासाठीं एकमेव उपाय म्हणजे मानवी मूल्यांविषयीं सार्वत्रिक आस्था निर्माण करणें, जनमानसांत त्यांचें संवर्धन आणि परिपोष करणें, हाच होय. दुसरी अडचण अशी कीं, सत्ता ही सूक्ष्म आणि अव्यक्त असल्यानें निरनिराळ्या सांस्कृतिक परिसरांत तिचें स्वरूप काय राहतें यासंबंधींचें आपलें ज्ञान फार अपुरें आहे. सामाजिक शास्त्राच्या अभ्यासकांनीं या प्रश्नाकडे विशेषत्वानें लक्ष पुरविलें पाहिजे.

निराकरणाचा मार्ग

वरीलसारख्या अडचणींचें निवारण व्हावें म्हणून सामाजिक परिवर्तन करतांना ज्या अनेकविध समस्या उभ्या राहतात त्यांची सोडवणूक करण्यासाठीं आपणास वैज्ञानिक दृष्टिकोण स्वीकारला पाहिजे. उदाहरणार्थ, हुकूमशाही मनोवृत्तीचा आपला वारसा नष्ट करण्यासाठीं आपली शालेय व इतर शिक्षणपद्धति यांच्यांत बदल घडवून आणला पाहिजे. सत्तेची निर्मिति आणि संक्रमण कसें होतें, तिचीं केंद्रस्थानें आणि मर्मस्थानें कोणतीं, याचा उलगडा होण्यासाठीं निरनिराळ्या ज्ञानशाखांतील निष्कर्ष एकत्र आणावे लागतील आणि समाजजीवनाच्या निरनिराळ्या अंगांचा नवीन तऱ्हांनीं अभ्यास करावा लागेल.

वर उल्लेखिलेली वैज्ञानिक दृष्टि पत्करण्यासाठीं, प्रथम प्रश्न सोडविण्याची विज्ञानाची पद्धति कशी असते हें समजून घेतलें पाहिजे.

अनुक्रमणिका





श्री. सेतुमाधवराव पगडी

जगन्नाथ पंडित आणि जगन्नाथ कलावंत

पंडितराज जगन्नाथ यांच्यासंबंधीं अनेक दंतकथा प्रचलित आहेत. पण त्यांच्या चरित्रासंबंधीं विश्वसनीय अशी फार थोडी माहिती मिळते. कै. डॉक्टर गोडे यांच्या मतें जगन्नाथ पंडितांचा काळ इ. स. १५९० आणि इ. स. १६६५ यांमधील असावा. (स्टडीज इन् इंडियन लिटररी हिस्ट्री, भाग दुसरा, पान ४६०). शहाजहान बादशहाच्या दरबारांत जगन्नाथ कलावंत म्हणून ज्याचा उल्लेख बादशहानाम्यांत आला आहे तोच रसगंगाधराचा कर्ता जगनाथ पंडित होय असें इतिहासकारांनीं गृहीत धरलें आहे. (डॉ. कानूनगो, जर्नल ऑफ इंडियन हिस्ट्री, मद्रास, खंड आठ, पान ४९ व ५०). हें कितपत बरोबर आहे याची छाननी झाल्यास जगन्नाथ पंडितांच्या चरित्रावर कांहीं प्रकाश पडण्यास मदत होईल.

शहाजहान चरित्रांतील उल्लेख

अब्दुल्हमीद लाहोरी यानें बादशहानामा या नांवाचें शहाजहानचें चरित्र लिहिलें आहे. त्यांत जगन्नाथासंबंधी खालील मजकूर आढळतात :

"या भाग्यशाली युगांत पदें रचणाऱ्यांत मुसन्निफान म्हणजे लेखक, रचनाकार (Composer) जगन्नाथ महा कविराय हा श्रेष्ठ होय. हिंदुस्थानच्या गवयांचा भर गीत, छंद, धुरुवा (दोहा असावा) व अस्तत (अष्टपदी असावी) इत्यादींवर असे. पण त्याच्या (जगन्नाथाच्या) मधुर रचना (नग़मा, गेय रचना) कर्नाटकी भाषेंत असत. इकडील लोकांना ती भाषा समजत नसल्यामुळें ते फक्त पदाचे राग आणि सूर यांचाच आस्वाद घेऊं शकत "

– (भाग २, पान ५)

" २२ रबिउस्सानी १०४४ हिज्री (सप्टेंबर १६३४) काश्मीरच्या डोंगराच्या पायथ्याशीं भिंभार गांव आहे. तेथें शहाजहान बादशहाचा मुक्काम झाला. जगन्नाथ कलावंत (गवई) याला 'कविराय' ही पदवी आहे. हिंदुस्थानी पदें आणि तींहि उत्कृष्ट अशीं रचण्यांत हिंदुस्थानांत आज तो अद्वितीय आहे. पदें रचण्याच्या कामासाठीं त्याला राजधानींत ठेवण्यांत आलें होतें. तो भिंभार मुक्कामीं शहाजहान बादशहापाशीं आला. त्यानें बारा पदें रचिलीं. त्यांना हिंदुस्थानी भाषेंत धुरंद (ध्रुपद ?) म्हणतात. तीं गुणग्राहक, आणि दानशूर अशा बादशहाच्या स्तुतिपर असून मनोहर होतीं. तीं त्यानें बादशहासमोर पेश केलीं. तीं पदें निरनिराळ्या रागांत होतीं. तीं बादशहाला फार आवडलीं. त्याच्या आज्ञेनें जगन्नाथ कलावंत कविराय याची तुला करण्यांत आली. तिचें वजन चार हजार पांचशे रुपये भरलें. ती रक्कम त्याला देण्यांत आली. – (पान ५६)

गवई जगन्नाथ

वरील वर्णनावरून जगन्नाथ हा कलावंत म्हणजे गवई समजला जात असे. त्याला कविराय अथवा महाकविराय अशी पदवी होती. डॉक्टर कानूनगो यांनीं बादशहानाम्यांतील 'सरदफ्तरें मुसन्निफान' या शब्दावरून त्याला लेखक साहित्यिक यांचा मुख्य बनविलें आहे. 'मुसन्निफ' या शब्दाचा अर्थ लेखक, साहित्यिक असा होतो हें खरें असलें तरी प्रस्तुत स्थळीं पदें रचणारा असाच घ्यावा लागेल. कारण जगन्नाथ कलावंतासंबंधीं फारसींत पुढील शब्द वापरण्यांत आले आहेत–" दर तसनीफ़ नग़माते

हिंदुस्थानी–हिंदुस्थानी गाणीं रचण्यांत " पदांच्या रचनेचें काम करण्यासाठीं–तो राजधानींत राहिला होता. (बजिहते बस्तन तसनीफ़ात हस्बुल हुकूम दर दारुस्सल्तनत मांदा बूद). जगन्नाथानें निरनिराळया रागांत रचलेलीं बारा पदें (दुवाजदेह तसनीफ के ब हिंदुस्थानी जबान धुरंद (ध्रुपद ?) नामंद व दर नग़माते मुख्तलिफा) पेश केलीं. " यावरून वरील जगन्नाथाची ख्याति गवई आणि पदें रचणारा अशी होती. हीं पदें हिंदुस्थानीं भाषेंत आणि विविध रागांत रचिलीं होतीं असें बादशहानाम्याचा कर्ता म्हणतो. हीं हिंदुस्थानी म्हणजे संस्कृत होय असें डॉक्टर कानूनगो म्हणतात. त्याला कारण देतांना ते म्हणतात कीं, जगन्नाथ हा तेलंग ब्राह्मण होता. त्याची मधुर रचना कर्नाटकाच्या भाषेंत होती असा उल्लेख बादशहानाम्यांत (आणि वर) आला आहे. यावरून त्याची हिंदुस्थानी रचना म्हणजे संस्कृत असें कानूनगोचें म्हणणें आहे. पण उत्तरेंत स्थायिक होऊन हिंदी भाषेंत साहित्य निर्माण करणारी अनेक दक्षिणी मंडळी होती. जगन्नाथ कलावंतानें हिंदुस्थानींत पदें रचून तीं बादशहाला म्हणून दाखविलीं तर त्यांत आश्चर्य वाटण्याचें कारण नाहीं.

' रसगंगाधरा 'चा कर्ता तो हाच जगन्नाथ कलावंत होय अशी कल्पना केल्यामुळें मुसन्निफ म्हणजे साहित्यिक, तसनीफ म्हणजे कविता, आणि हिंदुस्थानी म्हणजे संस्कृत, असे मूळ फारसीचे अर्थ करण्यांत आले असावेत.

' रागदर्पणां 'तील उल्लेख

या जगन्नाथ कलावंताविषयीं आपल्याला थोडी अधिक माहिती मिळते. फकीरुल्ला यानें ' रागदर्पण ' या नांवाचा फार्सी ग्रंथ लिहिला. हा ग्रंथ अद्यापि प्रकाशित झाला नाहीं. पण त्याच्या हस्तलिखित प्रती अनेक जागीं आढळतात. मुस्लिम युनिव्हर्सिटी अलीगड येथें रागदर्पण ग्रंथाची हस्तलिखित प्रत आहे. फकीरुल्ला हा शहाजहानच्या दरबारांत असून त्यानें आपला ग्रंथ इ. स. १६६१ आणि १६६५ या काळांत लिहिलेला दिसतो. रागदर्पणांत त्यानें शहाजहानच्या दरबारांतील अनेक गवयांचीं नांवें दिलीं आहेत. या ग्रंथाच्या आधारावर इस्लामिक कल्चर (पान ३५८ खंड १९, १९४५) मध्यें श्री. ए. हलीम यांनीं एक लेख लिहिला आहे (Music and Musicians of the Court of Shahjahan) त्यांत ते म्हणतात, "त्या काळांतील सर्वांत मोठा पद्यरचनाकार (composer) म्हणजे जगन्नाथ कविराय हा होय. तानसेनच्या नंतर इतका मोठा रचनाकार हिंदुस्थानांत झाला नाहीं असा समज आहे. असें म्हणतात कीं त्यानें कांहीं ध्रुपदें रचून तीं मियां तानसेन समोर ठेविलीं. त्यावर तानसेननें त्याचा गौरव करून म्हटलें कीं " याला आयुष्य लाभलें तर रचनेमध्यें याचा दर्जा फक्त माझ्या खालोखाल राहील. "

फकीरुल्ला शहाजहानच्या दरबारचा असल्यामुळें त्याची माहिती खोटी असण्याचें कारण नाहीं. तानसेनचा मृत्यु ९९६ हिज्री म्हणजे इ. स. १५८८–८९ च्या सुमारास झाला. जगन्नाथ कलावंत यानें आपल्या रचना तानसेनला दाखविल्या असें मानलें तर तानसेनच्या मृत्युसमयीं तो निदान अठरा वर्षांचा होता असें मानावें लागेल. त्याचा जन्म इ. स. १५७० च्या सुमारास झाला असावा. शहाजहान बादशहानें इ. स. १६३४ मध्यें त्याची तुला केली त्यावेळी तो चौसष्ट वर्षांचा असावा.

जगन्नाथ पंडितांचा काल

उलट पंडितराज जगन्नाथ याचा काळ इ. स. १५९० ते १६६५ या दरम्यान असावा असें गृहीत धरण्यांत आलें आहे. 'आसफविलास आख्यायिका'च्या शेवटीं (Muslim patronage to Sanskrit learning by Chanduri, पान ११८)





जगन्नाथ पंडितानें आपला उल्लेख खालीलप्रमाणें केला आहे.

" नवाबासफखानमनःप्रसादेन द्विजकुल-सेवा- ...... वाङ्मनःकायेन, माथुरकुलसमुद्रेन्दुना राय-मुकुंदेनादिष्टेन सार्वभौमश्रीशाहजहांप्रसादाधिगत-पण्डितराजपदवीविराजितेनतेलंगकुलावतंसेन, पण्डित-जगन्नाथेन, आसफविलासाख्येयमाख्यायिका निरमी-यत."

आसफखान हा शाहाजहानचा सासरा आणि मुख्य प्रधान होता हें प्रसिद्ध आहे. त्याचा मृत्यु इ. स. १६४१ मध्यें झाला. वर निर्देशिलेला राय मुकुंद हा काश्मीरचा होता असें श्री. चौधरी आपल्या वरील ग्रंथांत म्हणतात (पान ४९). पण तें बरोबर वाटत नाहीं.

हा माथुर रायमुकुंद कोण ?

माथुर मुकुंदाविषयीं 'मासिरुल उमरा' या ग्रंथांत आपल्याला पुढील माहिती मिळते : (लेखन काल १७४७, ग्रंथकर्ता निजामाचा मुख्य प्रधान शहा-नवाजखान, विषय मोगल साम्राज्याचा चरित्रकोश, इंग्रजी अनुवाद बेव्हरिज, मूळ ग्रंथांतील पान २४०–२४१) "तो माथुर कायस्थ होता. आसफ-खान थमीतुद्दौला (नूरजहानचा भाऊ) हा पूर्वी दोनशेच्या आणि पांच स्वारांच्या लहान मन्सबीवर होता. त्यावेळीं रायमुकुंद हा त्याच्या नोकरींत असून त्याला महिन्याला दोन किंवा तीन रुपये पगार असे. त्याची योग्यता चांगलीच होती. आसफ-खानाला परमेश्वर कृपेनें बढती मिळत गेली तसा मुकुंदाचाहि उदय होत गेला. तो पुढें आसफ-खानाचा दिवाण बनला. मुकुंद हा सुसंस्कृत आणि उदार होता. त्याचें सौजन्य असें कीं लोक त्याच्या बनावटी सह्यांच्या शिफारसी पुढें करून आपलें काम साधीत, आणि हा त्या शिफारसी मीच केल्या असें म्हणत असे !! त्याच्यामुळें पुढें आलेल्या कायस्थांची संख्या थोडी थोडकी नव्हती. त्याचें जन्मस्थान नार-गोल गांव होतें. तें सुशोभित करण्यासाठीं त्यानें बराच पैसा खर्च केला. त्यानें त्या गांवीं अनेक मोठे वाडे बांधले. आपल्या गांवाला वरचेवर भेट देण्यास तो उत्सुक असे. आसफखानाच्या मृत्यूनंतर (इ. स. १६४१) शहाजहाननें त्याला चांगला आश्रय दिला. सरकारी इमारतीचा व्यवस्थापक (दिवाणे बुयूतात) म्हणून त्याची नेमणूक करण्यांत आली. त्याचें भाग्य चांगलें असल्यामुळें त्याला पुढें बढती मिळून तो 'दिवाणे तन' म्हणजे इनाम, दान, इत्यादि खात्यांचा व्यवस्थापक झाला. राय-मुकुंदनें बरींच वर्षें या हुद्यावर काम केलें. शेवट-पर्यंत एक विश्वासू अधिकारी म्हणून त्याला मोठ्या मानाचा लाभ झाला.

पंडितांचें दरबारांत पदार्पण

जगन्नाथ पंडिताला मोगल दरबारांत आश्रय मिळाला तो मुकुंद माथुर आणि आसफखान यांच्या-मुळें असावा. तो जहांगीर बादशहाच्या शेवटच्या काळांत म्हणजे इ. स. १६२५ च्या सुमारास दर-बारात आला असावा. (पण्डितराज काव्यसंग्रह उस्मानिया युनिव्हर्सिटी १९५८ पान २००–श्लोक ९५) शहाजहान गादीवर आल्यावर (१६२७) आसफखान मुख्य प्रधान झाला. त्याच्या प्रयत्नानें जगन्नाथ पंडिताला 'पंडितराज' ही पदवी मिळा-लेली दिसते. दिल्ली दरबारांत असतांना त्याचा कामरूपचा राजा प्राणनारायण (१६३३ ते १६६६) आणि उदेपुरचा राणा जगतसिंह (१६२८ ते १६५४) यांच्याशीं संबंध आलेला दिसतो. 'प्राणा-भरण' आणि 'जगदाभरण' हीं काव्यें त्याचींच फळें होत.

जगन्नाथाची ग्रंथरचना

दिल्ली दरबारांत जगन्नाथ पंडित निदान १६५३ पर्यंत असावा. आसफविलासाची रचना इ. स. १६४१ पूर्वीची दिसते. कारण आसफखानाचा मृत्यु इ. स. १६४१ मध्यें झाला. चित्रमीमांसाखंडन इ.





इ. स. १६५२–५३ च्या काळांतील होय. रसगंगाधराची रचना त्यापूर्वीची मानावी लागेल. रसगंगाधरांत आसफविलासांतील ओळी आढळतात. कदाचित् रसगंगाधर आणि चित्रमीमांसा खंडन हीं एकाच वेळीं म्हणजे इ. स. १६५१ ते १६५३ च्या काळांतील असावीं; कारण रसगंगाधराच्या रचनेच्या वेळींच तो दरबारांतून निघून काशी अथवा मथुरा येथें काळ कंठीत होता.

शास्त्राण्याकलितानि नित्यविधयः सर्वेऽपि संभाविता
दिल्लीवल्लभपाणिपल्लवतले नीतं नवीनं वयः ।
संप्रत्युज्झितवासनं मधुपुरीमध्ये हरिः सेव्यते
सर्वं पण्डितराजराजतिलकेनाकारि लोकाधिकम् ।।

गंगालहरी आदि काव्याची रचना या आधीची असावी कारण 'मन्निर्मिताः पंचलहर्यः' असा उल्लेख रसगंगाधरांत आला आहे.

शहाजहान गादीवर असतांनाच जगन्नाथ पंडित हा दरबारांतून इ. स. १६५२–५३ च्या सुमारास निघून मथुरा, (काशी संभवते, कारण कांहीं ठिकाणीं मधुपुरीच्या ऐवजी अंधक शासनस्य नगरे असा उल्लेख आहे.) किंवा काशी येथें राहूं लागला. तेथें मनोरमाकुचमर्दन, भामिनीविलास, इत्यादि ग्रंथ त्यानें लिहिले. इ. स. १६५२–५३ मध्येंच ज्या अर्थी तो उतारवयाचा झाला होता त्या अर्थी त्याचा मृत्यु इ. स. १६६० आणि १६६५ च्या दरम्यान झाला असावा.

दोन जगन्नाथ वेगळे दिसतात

जगन्नाथ कलावंत म्हणजेच जगन्नाथपंडित असें डॉक्टर कानूनगो आणि प्राध्यापक श्रीराम शर्मा (बिब्लियाग्रफी ऑफ मोगल इंडिया) यांनी म्हटलें आहे तें खरें वाटत नाहीं. जगन्नाथ कलावंताचा मुलगा भावभट्ट याच्या संबंधी खालील माहिती मिळते.

" औरंगजेबानें गवई आणि कलावंत यांना बडतर्फ केलें ते इतर आश्रयदात्यांना शोधू लागले. अशा संगीतज्ञांपैकीं एक म्हणजे, शहानवाजखानाच्या दरबारांतील सुप्रसिद्ध गवई जगन्नाथ याचा मुलगा भावभट्ट हा होता. दिल्ली सोडल्यावर तो बिकानेरचा राजा अनूपसिंग याच्या पदरी लागला. तेथें त्यानें 'अनूप संगीत विलास' 'अनूप संगीत रत्नाकर' आणि 'अनूपांकुश' हे ग्रंथ लिहिले. " (इस्लामिक कल्चर जानेवारी १९५५, धर्मभानू यांचा लेख " भारतांतील तुर्क अफगाण राजवटींतील संगीताची उन्नति)

जगन्नाथ आणि लवंगी

आतां पंडितराज जगन्नाथ याचा लवंगी नामक यवनीशी संबंध होता किंवा काय याचा विचार करतां या संबंधांत कै. गोडे यांनी दिलेली माहिती महत्त्वाची वाटते. ते म्हणतात, " जगन्नाथ आणि यवनी यांचा पहिला उल्लेख आपल्याला आढळतो तो जगन्नाथपंडिताच्या गंगालहरीवर टीका लिहिणारा सदाशिव याच्या ग्रंथांत. सदाशिवानें हा ग्रंथ इ. स. १७८८ त लिहिला असावा. भांडारकर इन्स्टिट्यूटच्या ग्रंथालयांत जें हस्तलिखित आहे त्यावर नकलण्याची तारीख शके १७५० आहे. त्यांत सदाशिव म्हणतो कीं, " अथ एवं श्रूयते । कविजगन्नाथो दिल्लीवल्लभाश्रितस्तद्यवनीसंसर्गदोषभाक् सन् गंगासकाशात् द्विपंचाशत्सोपानांतरितनिजगृहे स्थितः सन् तथैव जान्हव्यागमनस्पर्शनेन आत्मशुद्धिं कामयमानः सन् ' काव्यं यशसेऽर्थकृते परदोषविदे शिवेतरक्षतये । सद्यः परनिर्वृतये कांतासंमिततयोपदेशयुजे ।। ' इति काव्यप्रकाशोक्तेः शिवेतरक्षितफलदं गंगास्तुतिरूपं काव्यं चिकीर्षुः विघ्नविघाताय वस्तुनिर्देशात्मकं मंगलमाचरन् स्वाभिमतं प्रार्थयते ।। समृद्धमिति ।। " (गोडेकृत लेख–स्टडीज इन इंडियन लिटररी हिस्ट्री खंड दोन पान ४५९).

म्हणजे इ. स. १७८८ च्या आधी जगन्नाथ पंडित आणि यवनी यांच्या संबंधाचा उल्लेख आढळून येत नाहीं हें स्पष्ट दिसतें. बरें, जगन्नाथ

पंडितानें लवंगी संबंधी काव्य रचलें त्यांतील " न याचे गजालिं न वा वाजिराजिं, न वित्ते च चित्तं मदीयं कदापि । इयं सुस्तनी मस्तकन्यस्तहस्ता लवंगी कुरंगी दृगंगीकरोतु ।। " इत्यादि कविता निश्चितपणें जगन्नाथाच्या म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या कृतींत आढळत नाहींत. प्राध्यापक शास्त्री म्हणतात: "त्याच्या भामिनीविलासांत कोणत्याहि मुस्लिम सुंदरीचा उल्लेख आढळत नाहीं. या कविता त्याच्या (जगन्नाथाच्या) शत्रूंनीं रचल्या असाव्यात आणि त्या जगन्नाथाच्या म्हणून दडपल्या असाव्यात (जगन्नाथ पंडित, अन्नमलाई युनिव्हर्सिटी सेरीज क्रमांक आठ)

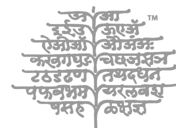
डॉ. गोडे यांनी म्हटलें आहे कीं यवनी संबंधीच्या कवितांचा उल्लेख प्रथम आढळतो तो इ. स. १८४३ मध्यें. दलपतिरामानें इ. स. १८०७ मध्यें गंगालहरीवर आपला टीकाग्रंथ लिहिला. डॉ. गोडे म्हणतात कीं वरील ग्रंथाची हस्तलिखित प्रत इ. स. १८४३ ची आहे. त्या प्रतींत यवनी संबंधीचे श्लोक असले तरी इ. स. १८०७ च्या टीकाग्रंथांत ते असतीलच असें गोड्यांना वाटत नाहीं. (It is doubtful whether the nine verses fouud in a manuscript of A. D. 1843 formed part of Dalapatiramas commentary.)

म्हणजे याचा अर्थच असा कीं जगन्नाथपंडिताच्या मृत्यूनंतर निदान सव्वाशें वर्षें तरी त्याच्या यवनी सहवासाची कथा ऐकण्यांत आली नव्हती. सदाशिवाच्या टीकाग्रंथांत ऐकीव माहिती म्हणून ती प्रथम इ. स. १७८८ त आढळते. आणि श्लोक आढळतात ते इ. स. १८४३ त, म्हणजे जगन्नाथानंतर पावणे दोनशें वर्षांनी ! ! सदाशिवाच्या म्हणण्यावरून यवनीसंसर्गाचा दोष लागला म्हणून जगन्नाथानें गंगालहरी लिहिल्या असा सूर निघतो. वास्तविक पाहतां जगन्नाथाच्या गंगालहरीची रचना त्याच्या तारुण्याच्या काळांतील आहे. आसफविलास (१६४१ च्या पूर्वी), रसगंगाधर, चित्रमीमांसा-खंडन हे ग्रंथ इ. स. १६५२, ५३ चे दिसतात. भामिनीविलास आदिग्रंथ १६५८ च्या आसपासचे असावेत. त्यामुळें गंगालहरीचा आणि यवनीसंसर्ग-दोषाचा संबंध दिसत नाहीं. डॉ. गोडयांनाहि या बद्दल निश्चिति वाटत नाहीं. ते म्हणतात. " At any rate mee should keep it open for further investigation and should not treat it as pure myth without any foundation in fact " श्री. शास्त्री यांना ही यवनीसंसर्गाची कथा मुळी मान्यच नाहीं.

माझ्या मतें पंडितराज जगन्नाथावर यवनी संसर्गाचा दोष लादून मोठा अन्याय करण्यांत आला आहे. आधुनिक इतिहासकारांनीं (डॉक्टर कानूनगो, प्राध्यापक श्रीराम शर्मा) जगन्नाथ कलावंत आणि जगन्नाथ पंडित या दोन व्यक्तींना एक मानलें. तोच प्रकार दंतकथेच्या बाबतींत संभवतो. जगन्नाथ पंडित हा विद्वान् होता पण त्याला आपल्या विद्वत्तेचा आणि राजाश्रयाचा गर्व होता. त्याच्या हातून बरेच विद्वान् दुखावले गेले असावेत. पण समकालीन अशा कोणत्याहि ग्रंथांत त्याच्या यवनीसंसर्गाचा उल्लेख आढळत नाहीं. त्यानें आपल्या आयुष्याचे शेवटचे दिवस काशीला शांतपणें काढले.

यवनीशी संबंध आला असेलच तर तो पण्डितराज जगन्नाथाचा नव्हे तर तानसेनचा शिष्य आणि शहाजहानच्या राज्यारोहण प्रसंगीं (१६२७) साठीच्या घरांत असलेला सुप्रसिद्ध संगीतज्ञ जगन्नाथ कलावंत याचा होय.

अनुक्रमणिका





श्री. हेमकांत वेंकटेश बलकुंदी

सामाजिक परिवर्तनाचें तत्त्वज्ञान (उत्तरार्ध)

– पाश्चात्यांचा दृष्टिकोन

या विचारसरणीच्या आधारानें आपण सामाजिक विकासक्रमाकडे पाहिल्यास असें दिसतें कीं आदिकालीन लोकपुंजांत त्यांतील घटकांच्या संख्येंतील अल्पविस्तारामुळें समाजजीवनाचीं, राजकीय, आर्थिक, सामाजिक व सांस्कृतिक– हीं आजकाल विद्यमान व विकसित असणारीं– कार्यक्षेत्रें स्वतंत्रपणानें अस्तित्वांत नव्हतीं; तर त्यांचें एकीभवन (fusion) झालेलें होतें. अशा सामुदायिक जीवनक्रमांत जर लोकांची कार्यान्वयी वा इतर जीवनसौकर्यात्मक कारणासाठीं समूहविशेषांत विभाजन करण्याची पाळी आली तर त्या समूहांचें स्वरूप नातेसंबंधात्मक वा लिंग, वय, सामाजिक स्थान या सहजसंभाव्य भेदात्मक किंवा बहिर्विवाही, अंतर्विवाही अशा स्वरूपाच्या गटांसारखें व्हावयाचें आणि समूहजीवनांत तात्कालिक परंतु आवश्यक अशा सामाजिक गरजा भागविण्यासाठीं हेतुबद्ध समूह (intenst–group) निर्माण करण्याची निकड भासत नव्हती. मर्यादितता व संकुचितता यामुळें व एका ठरीव सांच्याच्या समूहजीवनामुळें गतानुगतिकता वा सांघिक रूढिबद्धता (communal custom) हे जीवनाचे स्थायी भाव झाले होते. अशा अप्रगत समाजांत संख्या-बहुलीभवनामुळें नवीन गरजा, नवीन हेतु निर्माण होतात. त्या समाजांतहि एखादा हेतुबद्ध लोकपुंज निर्माण होतो व त्याच्याकडे समाजांतील विवक्षित, हेतुपुरस्सर कार्याचा भार सोंपविण्यांत येतो. अशा प्रकारें निर्माण झालेले लोकपुंज कालांतराने स्थायी स्वरूप पावून आपले हक्क व विशेषाधिकार यांचें जतन करून त्यांचें वर्धन करण्यांत प्रयत्नशील होऊं लागतात. ही प्रक्रिया समाजांत सुसंबद्ध व कार्यान्वयी समूह वा संस्था यांचें उद्भवन करून फलित होते. सामुदायिक जीवनांत राजकीय, सामाजिक व सांस्कृतिक संस्था बीजरूपानें दिसूं लागतात. परंतु त्यांचें स्वरूप प्राथमिक असल्यानें त्यांतील कार्यक्रम व हेतु-समाधान (intenstsatisfaction) हें बव्हंशी सांघिक (communal) स्वरूपाचें होतें व व्यक्तिसापेक्ष भिन्नत्वकारक विशेषाला वाव मिळत नाहीं.

जगांतील पुष्कळशा समाजांचा इतिहास पाहिल्यास असें दिसतें की रूढिबद्ध सामुदायिकजीवनांतून सांघिक संस्थाबीजात्मक जीवनक्रमांत विकास पावणारे समाज जरी पुष्कळच असले तरी यापुढील विकासाचा टप्पा गाठणारे समाज बरेच कमी आढळतात. ही प्रगततर समाजविकास स्थिति म्हणजे भिन्नपरिणत व हेतुबद्ध साहचर्यात्मक (Differentiated associational) समाजजीवन हें होय. या स्थितीला पोचण्यापूर्वी त्या समाजाचा क्षेत्रविस्तार व लोकविस्तार बऱ्याच मोठ्या स्वरूपाचा व्हावा लागतो. समाजाच्या रचनेमध्यें चांगलाच लवचीकपणा म्हणजे रुढिबद्धता व सांघिकता यांचें अवमूल्यन होऊन व्यक्तिगत गुणविशेषाला प्राधान्य मिळण्याचा संभव-यावा लागतो. समाजामध्यें कांहीं बाबतींत साधर्म्य पण कांहींत वैषम्य असलेल्या व्यक्तींना तात्पुरत्या गरजांचें समाधान करण्यासाठीं हेतुबद्ध सहचारिता (association) अनुसरण्यास व्यक्तिगत स्वातंत्र्य मिळावें लागतें. या प्रकारच्या सहचारितांचें–शासनसंस्था, औद्योगिक संस्था, कुटुंबसंस्था, देवस्थानें, शाळा इत्यादि-- प्रमाण वाढूं लागताच त्यांतील सहभागी मंडळींचे हक्क व विशेषाधिकार वाढूं लागतात व तात्कालिक सहचारिता दीर्घजीवी व कार्यान्वयी संस्थेत परिणत होते. समाजजीवनाचा विकास त्यांतील घटकांच्या अशा भिन्नत्वकारक साहचर्य व संस्थानिर्मिती या प्रक्रियेमुळें त्वरित पण शाश्वत स्वरूपांत होऊं लागतो. समाजजीवनाचा पाया





विस्तृत होऊं लागल्याने व्यक्तीच्या कार्यशक्तीला वाव मिळण्यास मोठें क्षेत्र उपलब्ध होतें.[1]

रूढी आणि नीति

सामाजिक विकासवादाच्या या ईषद्‌दर्शनावरून ही गोष्ट सहजच लक्षांत येते कीं त्याच्या साहाय्यानें समाज-जीवनांतील परिवर्तनांची शास्त्रीय चिकित्सा करणाऱ्यास एक निश्चित अभ्यासकोन उपलब्ध होतो. समाजांत घडून येणाऱ्या सगळ्याच बदलांचा अर्थ या वादामुळें लागेल असें म्हणणें अतिशयोक्तीचें होईल. कांहीं कांहीं फेरबदल तर समुद्रावरील लाटांप्रमाणेंच निर्हेतुक व निरुपयोगी वाटतात. परंतु सर्वसामान्यपणें असें म्हणतां येईल कीं इतिहासाच्या प्रवाहांतील पुष्कळशा सामाजिक शक्तींच्या आगमन, गमन व पुनरागमन यांतील कारणपरंपरा लक्षांत येण्यास विकास-वादाचें बरेंच साहाय्य होतें. एखाद्या विद्यमान चालीचें, आचाराचें, कार्यान्वयी संबंधपद्धतीचें वा संस्थेचें विकसन ज्या क्रमानें झालें त्याचा बोध करून देणें हा या वादाचा सगळ्यांत महत्त्वाचा उपयोग आहे हा विचार मनांत उतरतो. विकासवाद हा अंतर्गत बदलांतून होणाऱ्या वाढीकडे लक्ष देतो. त्यामुळें एखाद्या आचारांत वा प्रथेत होणाऱ्या बाह्य फेरफारा-बरोबर त्यांत होणाऱ्या अंतर्गत घटनात्मक बदलांचेंहि ज्ञान विकासवादांतून होतें. या विकासक्रमांत एखाद्या सामाजिक रचनेंतील सुप्त वा अंकुरित गुणविशेषाचें उद्भवन होतें व त्यामुळें उद्भवनापासून ते संकल्पित कार्य-सिद्धी पर्यंतचा त्या गुणाचा इतिहास आपणाला अवगत होतो. रूढी व नीति यांच्या इतिहासाकडे पाहिल्यास ही गोष्ट स्पष्ट होईल. रूढी व नीति यांच्या सामाजिक कार्यांतील सूक्ष्म फरक लक्षांत येणें बरेंच कठीण आहे. परंतु आदिमानवकालीन समाजांत या दोन्हींचें कसें एकीभवन (fusion) झालें होतें हें लक्षांत घेतल्यास ज्या प्रमाणांत निव्वळ रूढि ही सामाजिक वर्तनाचें नियमन करण्यांत अपुरी पडते आहे असें दिसून आलें तसतसा समाजजीवनांत सामाजिक नीतीचा उदय होऊं लागला व सामाजिक वर्तनाचें नियमन हें बुद्धिगम्य व बुद्धिपुरस्कृत सिद्धांत व आदर्श यांच्याद्वारें करण्यांत येऊं लागल्याने रूढी व नीति या द्वंद्वांतील भेद व कार्यभाग वाढता वाढता आजला आचारांचें व चाली-रीतींच समाजशास्त्र व सामाजिक नीतिशास्त्र हे स्वतंत्र व संपूर्ण अभ्यासविषय झाल्याचें आपल्या लक्षांत येतें. पाप व गुन्हा, हक्क व विशेषाधिकार, राजकीय व सामाजिक सत्ता या निरनिराळ्या द्वंद्वांच्या पाठी-मागचा इतिहास पाहिल्यास हाच विकासक्रम त्यांनाहि लागू पडतो हें सत्य प्रकट होतें. सामाजिक विकासाचा धागा हा इतिहासांतून अखंडपणाने वाहतो आहे असें मानलें तरच इतिहासांतील अगणित घटना या निव्वळ सनावळी वा कालिक अनुक्रम निदर्शक न राहतां सामाजिक विकासांतील विवक्षित टप्प्यांच्या स्वरूपांत अभ्यसनीय ठरतात व त्या घटनांचा अर्थ लावण्याचें काम पद्धतशीरपणें करतां येतें. या घटनांच्या स्पष्टीकरणासाठी त्यांची वर्गवारी वा क्रमवारी लावणें हें अत्यावश्यक आहे. अशा प्रकारची क्रमवारी लावल्यानंतर त्यांतील दोन सन्निध दुव्यांतील संबंध दर्शविण्यासाठी विकास-वादाचें साहाय्य होतें. कुटुंबसंस्थेमध्यें आजवर घडून आलेल्या बदलांचें अवलोकन केल्यास हें लक्षांत येतें कीं समूह वा कुल या बृहत्स्वरूपांत उदित झालेल्या या समाजजीवनांतील घटकाचें रूपांतर गेल्या कांहीं दशकांत तिच्या दोन मुख्य घटकांतील–पतिपत्नींतील–परस्पर-संबंधदर्शक सहचरितेंत झालें आहे.

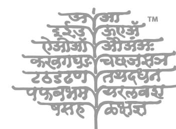
विकासवादावर आजवर झालेल्या प्रखर व विदारक टीका लक्षांत घेतां व मॅकायव्हरसाहेबांच्या विचारांचें जें ईषद्दर्शन घडलें तें पाहतां त्यांनीं या विषयाची केलेली मांडणी बव्हंशी नवीन, सयुक्तिक व चिंतनीय आहे असें कोणालाहि वाटेल.

चक्राकार गति हीच परिवर्तनाची दिशा

प्रगतिवाद व विकासवाद या दोन्हीतहि एक बाब साधारण होती आणि ती म्हणजे त्यांत समाजांतील परिवर्तनांची मीमांसा करतांना एक विशिष्ट तत्त्व गृहीत धरण्यांत येत होतें. तें म्हणजे परिवर्तनाची गति एक सरळ रेषाकृष्ट असते. त्यामुळे समाजांत प्रचलित असणारा बराच जुना असा परिवर्तनाचा दुसरा अभ्यासकोन म्हणजे त्यांची आंदोलनात्मक वा चक्रा-वर्तनात्मक मीमांसा याकडे एकोणिसाव्या शतकांतील तत्ववेत्यांचें दुर्लक्ष झालें. सामाजिक परिवर्तनांत पुनरा-

---

1. Ibid p. 599.





वृत्ति, आंदोलनें वा चक्रावर्तनें (cycles) वारंवार आढळतात. तीं सामाजिक जीवनाचा स्थायीभाव आहेत या विचारानें प्रेरित होऊन व आजवर घडून आलेल्या सर्व ऐतिहासिक घटनांचा अभ्यास करून हा विचार शास्त्रीय सत्याच्या स्वरुपांत मांडण्याचे प्रयत्न बरेच झाले. कांहींनी या प्रयत्नांत संपूर्ण इतिहासालाच गोवण्याचा प्रयत्न केला, तर कांहींनी विशिष्ट काललंडातील घटनांत हें तत्व प्रतीत होत असल्याचा दावा केला. या दुसऱ्या प्रकारच्या सिद्धांतांची सत्यासत्यता प्रयोगशः पारखणें हें सोइस्कर व आटोक्यांतील असल्याने अशा प्रकारचे बरेच सिद्धांत मांडण्यांत आले आहेत. विशालप्रमाणावर अशा सिद्धांताच्या केलेल्या मांडणीत तीन प्रयत्नांचा प्रामुख्याने उल्लेख करतां येईल. (अ) संस्कृतीचीं दोन रूपें Appollonian आणि Dionysian अशीं दृग्गोचर होतात व त्यांतच संस्कृतीचें वर्गीकरण करावें हा रूथ बेनेडिक्टचा सिद्धांत.[3] (आ) ऑस्वाल्ड स्पेंग्लर या तत्ववेत्त्याला संस्कृतीचीं तीन रूपें, fanstian, Appollonian व Magian या प्रकारचीं दिसतात. त्या तीन प्रकारच्या संस्कृतीवर आधारित त्याने केलेलें पाश्चात्य संस्कृतीचें अवलोकन[4] (इ) डॉ. पिटिरिम सोरोकिन यांचा संस्कृतीचीं Ideational, Idealistic व Sensate हीं तीन रूपें असतात व यातच सामाजिक परिवर्तन चक्राकार फिरत असतें हा अलीकडचा सिद्धांत.[5] हा तिसरा सिद्धांत त्याला प्रसारित करणाऱ्या लेखकाच्या लेखनसंपत्ति व कीर्ति या दोन्हीमुळे बराच गाजलेला असल्याने त्याच्या विचारांची थोडी ओळख करून घेणें इष्ट ठरेल असें वाटतें.

डॉ. सोरोकिन यांचा सिद्धांत

डा. सोरोकिन यांच्या विचारावर गतकालीन बऱ्याच विचारवंतांचा व त्यातल्या त्यात इब्न खाल्डून, डीमेस्त्रे, डीबॉन्ल्ड, डर्कहाइम व ऑस्वाल्ड स्पेंग्लर यांच्या सैद्धांतिक विचारसरणीचा चांगलाच परिणाम झाला आहे. त्यांनी आपल्या वर उल्लेखिलेल्या पुस्तकांत ग्रीक-रोमन व पाश्चात्य संस्कृतीच्या गेल्या २५०० वर्षांचा आढावा घेतला व त्यांतच मधून मधून इजिप्शिअन, अरेबिक, हिंदु, चीनी, व बाबिलोनिअन संस्कृतीच्या इतिहासांत परिभ्रमण केलें व एकंदर अडीच हजार वर्षांतील सांस्कृतिक फेरबदलांचा विचार करतां इतिहास हा एक दिशाविरहित वा क्रममुक्त प्रवाह (trendless flux) असा सिद्धांत प्रतिपादन केला. इतिहासामध्यें एकमार्गीपणा वा स्पेन्सरप्रणीत वा इतर कोणीहि प्रतिपादिलेल्या स्वरूपांतील विकासवाद ह्या दोन्हींचेंहि दर्शन घडत नाही; परंतु या कालावधीच समालोचन केलें असतां असें दिसतें कीं वर उल्लेखिलेल्या तीन मनोवृत्तींपैकी – कल्पनव्यापारप्रधान (Ideational), इंद्रियप्रामाण्यवादी (Sensate) व संमिश्र (Mixed) – एक सांस्कृतिक मनोवृत्ति एका विशिष्ट काललंडांत प्रबल असते. प्रत्येक सांस्कृतिक मनोवृत्ति ही चिरस्थिर नसून सतत अंतर्यामी बदल पावत असल्यानें तिचें प्राबल्य एका विशिष्ट मर्यादेपर्यंत पोचल्यावर त्या संस्कृतीचें रूपांतर या तीन दुव्यांनी बांधलेल्या संस्कृतिसरणीतील पुढील दुव्यात होतें, म्हणजेच इंद्रियप्रामाण्यवादी (sensate) सांस्कृतिक मनोवृत्ति चरमसीमेस पोचतांच तिचें रूपांतर कल्पनव्यापारप्रधान मनोवृत्तींत होऊ लागतें. या सरणींत कल्पनव्यापारप्रधान–संमिश्र (ज्यांत आदर्शवादी संस्कृतीचें प्राबल्य असतें)–इंद्रियप्रामाण्यवादी असें दुवे निश्चित स्वरूपात व या क्रमातच गुंफिलेले आढळतात. संस्कृतीचें रूपांतर अशा प्रकाराने होऊं लागलें म्हणजे समाजाच्या परिवर्तनांत अंतर्भूत असणाऱ्या साऱ्या घटकांत—विज्ञान, तत्त्वज्ञान, धर्म, कला, नीतिशास्त्र, कायदेशास्त्र व समाजाची राज-

2. त्यांची नांवें. Simmel's Conflict Cycle; Bogardus's Race Relations Cycle; Park's Ecological Succession Series; Hillers Strike Cycle; Edward's Natural History of Revolution; and pauto's Speculator–rentier sequence pattern.

3. R. Benedict, " Patterns of Culture, " Penguine, 1934. (New York).

4. Oswald Spengler, The Decline of the West, New York 1926.

5. Dr. Pitirim A. Sorokin " Social and Cultural Dynamics " (A bridged by the author in one Volume) London 1957.

कीय, आर्थिक व सामाजिक घटना यांत–या नवागत संस्कृतीच्या मनोवृत्तीला साजेलसा बदल घडून येतो. त्यामुळे समाजांत जडवाद–चैतन्यवाद, नियतिवाद–अनियतिवाद, आदर्शवादी - सुखवादी नीतिशास्त्र, कल्पनाप्रधान-इंद्रियानुगामी कला अशा विविध द्वंद्वांचा कालांतराने उदय, उत्कर्ष व ऱ्हास होतांना आढळतो. या सर्व विवेचनाला आधारभूत अशी विचारप्रणालि डॉ. सोरोकिन यांनीं मांडली असून ती पुढीलप्रमाण आहे.

शास्त्रीय अभ्यासाच्या मर्यादा

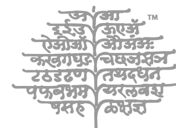
कोणत्याहि सामाजिक वा सांस्कृतिक प्रक्रियेचा अभ्यास करतांना तिच्यासंबंधी चार प्रकारची माहिती उपलब्ध करून घेणें अत्यावश्यक असतें. त्या प्रक्रियेतील अभ्यासाधीन, तर्कसंगत, सहजसंभाव्य व स्वयंपूर्ण असा घटक; अशा निरनिराळ्या घटकांतील कालिक–अनुक्रम (time–sequence); त्या घटकांचे आपसांतील परस्परसंबंध (inter-relationships) व त्या प्रक्रियेच्या चलनक्रमाची दिशा या चतुर्विध माहितीमुळ त्या प्रक्रियेच्या सर्वांगीण अभ्यासाला मदत होते.[६] ज्याप्रमाणें भौतिक शास्त्रांचा अभ्यास करणाऱ्या शास्त्रज्ञांनी आपल्या अभ्यासविषयाला पडणाऱ्या निरनिराळ्या मर्यादांचें विवरण केलें आहे त्याप्रमाणेंच डॉ. सोरोकिन यांनी आपल्या सिद्धांतांचें विवरण करतांना सामाजिक परिवर्तनाच्या शास्त्रीय अभ्यासाला पडणाऱ्या मर्यादा (limits) घालून दिलेल्या आहेत; त्यांतील प्रथम मर्यादातत्त्व असें सांगतें कीं कोणतीहि सामाजिक रचना (social system) जोवर कार्यशील आहे व संपूर्णपणें निष्क्रिय, स्तब्ध वा गतार्थ होत नाही तोवर तिच्यांत सतत परिवर्तन होत असतें. कारण ती रचना अस्तित्वांत असेपर्यंत समाजांत तदंगीकृत कार्य वा क्रिया परिपूर्णतेला नेत असतें.[७] या तत्वाच्या जोडीलाच त्यांनी जें दुसरें तत्त्व मांडलें आहे त्याच्यांत ते म्हणतात कीं जगतांतील [एखाद्या] समाजांतर्गत सांस्कृतिक रचना व प्रक्रिया यांना परिवर्तनासाठी वा नवीन रचनांच्या निर्मितीसाठी मर्यादित अवकाश [limited possibilities] असतो.[८] हा अवकाश ज्या तीन मर्यादित प्रकारांत विभागला गेला आहे त्यांचीं नांवें : (अ) इंद्रियप्रामाण्यावर आधारलेली संस्कृति (Sensate Culture), (आ) कल्पनव्यापारप्राधान्यावर आधारलेली संस्कृति (Ideational Culture) व (इ) या दोन्हीहि मनोवृत्तींचा आढळ ज्यांत होतो ती संमिश्र संस्कृति, अशीं आहेत. या तीन सांस्कृतिक प्रकारविशेषांचीं चार व्यवच्छेदक लक्षणें आहेत. विश्वांतील अंतिम सत्याकडे (Reality) बघण्याचा दृष्टिकोन, सामाजिक गरजा व आदर्श, या गरजा व आदर्श यांच्या समाधानाचीं वा परिपूर्तींचीं साधनें व त्या साधनांचा विनियोग करण्याची पद्धति, हीं तीं लक्षणें होत. या चार लक्षणांतून पाहतां संस्कृतिनिदर्शक मनोवृत्तींचें दर्शन पुढीलप्रमाणे होतें.

(अ) इंद्रियप्रामाण्यवादी संस्कृति (Sensate Culture)

या संस्कृतींतील मनोवृत्ति ही इंद्रियप्रमाणित सत्यांनाच अंतिम सत्य मानते व अतींद्रिय सत्याबद्दल अविश्वासाचा वा अज्ञेयवादी दृष्टिकोन धारण करते. या मनोवृत्तीला अंतिम सत्य अस्थिर, प्रक्रियास्वरूपी, परिवर्तनशील, प्रवाहासम, विकसित (evolved), प्रगतिशील व सतत बदल पावणारें अशा विविध स्वरूपांत दृग्गोचर होतें. त्यांच्या सामाजिक गरजा व आदर्श हीं भौतिक स्वरूपाचीं असून त्यांचें जास्तीत जास्त समाधान करणें हें व्यक्तिमात्राचें ध्येय असतें. हें ध्येय साध्य करण्याचा मार्ग हा व्यक्तींत अंतर्यामी बदल घडवून आणावा हा नसून नैसर्गिक संपत्तीचा जास्तीत जास्त उपभोग हा आहे. या संस्कृतिविशेषांतील प्रधान मनोवृत्तींचे क्रियाशील, निष्क्रिय व संमिश्र असे तीन प्रकार कल्पिलेले आहेत. सद्यःकालीन पाश्चात्य समाजांत ही मनोवृत्ति परमा-

6. Ibid p. 530.
7. Ibid p. 634.
8. Ibid p. 654.
9. Ibid p. 27.

अनुक्रमणिका





वधीस पोचली आहे असें निश्चित मत डॉ. सोरोकिन यांनी मांडलें आहे.[10]

(आ) कल्पनव्यापारप्रधान संस्कृति (Ideational Culture)

या संस्कृतीतील प्रातिनिधिक मनोवृत्ति अंतिम सत्य इंद्रियातीत आहे असें मानते. सामाजिक गरजा व आदर्श यांचें स्वरूप बव्हंशीं आध्यात्मिक असतें. त्यांच्या समाधानाचीं साधनें विपुल असतात व समाधानाची पातळी उच्चतम असते. या गरजांचें समाधान करण्याची पद्धति म्हणजे आत्मसंयमाचें अवलंबन व शारीरिक आणि इतर भौतिक गरजांचें जास्तीत जास्त निर्मूलन हा होय. या मनोवृत्तीचें निवृत्तिपर (Ascetic) व प्रवृत्तिपर (active) असे दोन विशेष प्रकार समजण्यांत येतात. पहिल्या प्रकारांत हिंदु (ब्राह्मणकाळांतील), बौद्ध या पौर्वात्य संस्कृतींचा समावेश करण्यांत येतो व दुसऱ्यात मध्ययुगांतील पाश्चात्य संस्कृतीचा अंतर्भाव होतो.[11]

(इ) संमिश्र संस्कृति (Mixed Culture)

ही मनोवृत्ति पुष्कळशी संतुलित जरी असली तरी तिचा कल कल्पनव्यापारप्रधानतेकडेच झुकलेला असल्याचें निदर्शनास येतें. या प्रकारांतील प्रामुख्याने आढळणारा प्रकार म्हणजे आदर्शवादी (Idealistic) प्रकार हा होय. या प्रकारांत वर दिलेल्या दोन्ही प्रकारांतील चतुर्विध गुणविशेषांचें संतुलन झालेलें असून त्यांतून एक सुसंगत व समतोल रचना निर्माण होते. आध्यात्मिक दृष्टिगोचर अंतिम सत्य व भौतिक दृष्ट्या प्रतीत होणारी सततपरिवर्तनशील वास्तवता यांच्यामुळें या संस्कृतींतील मनोवृत्तीला जीवनांतील शाश्वत सत्याचा बहुमुखी आविष्कार होतो. या मनोवृत्तीचा कल आध्यात्मिक व सामाजिक गरजांकडे सारखाच असतो; परंतु भौतिक गरजांचें समाधान आध्यात्मिकतेच्या चौकटीतच होतें. या सामाजिक गरजांचें समाधान करतांना आत्मप्रत्यय (self realisation) व नैसर्गिक साधनें या दोन्हींचाहि उपयोग करण्यांत येतो. या संस्कृतिप्रकाराचीं उदाहरणें देणें अतिशय कठिण आहे; परंतु डॉ. सोरोकिन यांच्या मतें ५ व्या शतकांतील अथेन्स व १३ व्या शतकांतील पाश्चात्य ख्रिश्चन संस्कृति या प्रकाराचीं उदाहरणें म्हणून मानण्यास हरकत नसावी.[12]

आध्यात्मिकतेच्या उदयाची शक्यता

गेल्या २५०० वर्षांतील पाश्चात्य समाजांचा असा अभ्यास केल्यावर डॉ. सोरोकिन यांचें असें निश्चित मत झालें कीं १५ व्या शतकापासून ते आजतागायत या संस्कृतींत इंद्रियप्रामाण्यवादी मनोवृत्तीचा सतत उत्कर्ष होतो आहे. सध्याच्या काळीं तर ती उच्चतम कोटीस पोचली आहे. या शतकांतच पाश्चात्य संस्कृतीतील बहुतेक सर्व विभाग– कला, तत्वज्ञान इत्यादि– या मनोवृत्तीच्या प्रभावांतून विमुक्त होण्याच्या खटपटींत आहेत असें हळूहळू विचारवंतांच्या अनुभवास येऊं लागलें आहे. ही कदाचित् तात्पुरती वा अल्पजीवि प्रतिक्रिया असेल किंवा इंद्रियप्रामाण्यवादी मनोवृत्तीचें कल्पनव्यापारप्रधानतेंत परिवर्तन होण्याच्या शुभघटनेचा हा संक्रमणकाळहि असेल. या दोन्हीहि विकल्पापैकीं कोणता खरा ठरेल तें आजला तरी हमखासपणें सांगवत नाही. दुसरा पर्याय खरा ठरल्यास समाजांतील विविध जीवनक्षेत्रांतील भौतिकतेचा वा जडवादाचा ऱ्हास होऊन आध्यात्मिकतेचा उदय होण्याचीहि शक्यता आहे.

नव्याजुन्यांचा चक्रनेमिक्रम

इतिहासांतील चक्रावर्तनतेच्या सिद्धांतावर बरेच आक्षेप घेण्यांत आले आहेत. ज्या कांहीं थोड्या व विशिष्ट प्रकारांत परिवर्तन भ्रमण करतें असा दावा करण्यांत येतो त्यांची संख्या निश्चित रूपाने कोणालाच ठरवितां येत नाही. त्यांतून Appollonian हा वर्गविशेषवाचक शब्द बेनेडिक्ट व स्पेंग्लर हे निरनिराळ्या सांस्कृतिक प्रकारांना उद्देशून वापरतात. त्यावरून सांस्कृतिक प्रकारांचें वर्गीकरण करण्याचीं गमकें आज तरी निर्धारित झालीं नाहीत असें म्हणणें भाग पडतें. सामाजिक परिवर्तनाच्या सर्वांगीण व सर्वस्पर्शी स्वरूपाची सैद्धांतिक मीमांसा करणें कितपत शास्त्रीय स्वरूपाचें होईल हा अतिशय विवाद्य मुद्दा

10. Ibid p. 27.

11. Ibid p. 25.

12. Ibid p. 28.

आहे. कोणत्याहि शास्त्रीय सिद्धांताचा खरेखोटेपणा हा त्याच्या साहाय्याने भविष्यकथन करतां येतें कीं नाही यावरून ठरतें. या निकषावर पारखून पाहिलें असतां वर उल्लेखिलेल्या विशिष्ट कालखंडातील सामाजिक परिवर्तनांतील चक्रावर्तनेच्या सत्यतेची ग्वाही देणाऱ्या सिद्धांतांची पारख करणें कष्टसाध्य ठरेल असें वाटतें; परंतु संबंध इतिहासांत चक्रावर्तनतेचा प्रत्यय येत असल्याचा दावा करणारे सिद्धांत अशा रीतीनें पारखून पाहणें अशक्यप्रायच वाटतें. कारण असें करण्यासाठीं म्हणून उपयोगी पडावा असा सैद्धांतिक रचनाबंध (frame of reference) मजबूत रीतीनें बांधलेला आढळत नाहीं व त्यामुळें व्यापक प्रमाणांत इतिहासांतील चक्रावर्तनतेच्या सिद्धांताचें केलेलें प्रतिपादन हें उथळ वाटतें व त्या सिद्धांताची रचना अवास्तव व हठादाकृष्ट वाटते. परंतु याचा अर्थ सामाजिक इतिहासांत चक्रावर्तनता अजिबातच आढळत नाहीं असा करणें अयोग्य ठरेल. संस्कृतिरूपी प्रक्रियेंत पुनरावर्तन हें नेहमीच संभाव्य असतें. संस्कृति सामाजिक जीवनांतील मूल्यें व जीवनपद्धति यांतून प्रकट होते. या प्रकटीकरणांत अर्थातच कांही ठराविक विकल्पांनाच वाव मिळाला असल्याचें दिसून पडतें. कारण जीवनमूल्याचें दर्शन हें नेहमीच अपूर्ण असतें व त्यामुळ तें चिरस्थिर राहूं शकत नाहीं व जीवनपद्धति या देशकालवर्तमानपरिस्थित्यनुसार बदलत असतात. सांस्कृतिक जीवनाच्या ज्या क्षेत्रांत शास्त्रवचन वा व्यक्तिकथन यांना कमीतकमी प्रामाण्य देण्याकडे कल असतो, त्यांत–विशेषेंकरून कलाक्षेत्रांत जुन्याच्या जागीं नव्याचें आगमन व नव्याचें जुन्यांत प्रत्यावर्तन (regression) यामध्यें चक्रनेमिक्रम आढळतो व त्यामुळें परिवर्तनामध्यें तरंगसारूपता (undulation) आहे असें म्हणतां येतें. त्याचप्रमाणे संस्कृतीच्या संस्थात्मक जीवनक्षेत्रांत व कांहीं मूलभूत लोकाचारांतहि होणारें परिवर्तन तरंगसरूपी (undulatory) असल्याचा प्रत्यय येतो. परिवर्तनाचें हेंच रूप वैयक्तिक जीवनांत व सामाजिक जीवनांतहि अनुभवाला येतें; परंतु दोन्हीत एक मूलभूत स्वरूपाचा फरक असतो. एका पाठोपाठ येणाऱ्या पिढींतील लोकांच्या सामुदायिक कार्यशक्ति व सर्जनशीलता यांचें परस्पर सम्मीलन हें इतक्या त्वरित गतीनें घडून येतें कीं त्यामुळें सामाजिक जीवनांत स्थित्यंतर घडून आलेला कालावधि निर्धारित करणें अतिशय कठीण होऊन बसतें. त्यामुळें सामाजिक विकास हा विद्यमान स्थितींतील विषमता व विसंवाद यांतील अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वामुळे प्रगत होतो हें हेगेलचें विरोधविकास प्रतिपादणारें तत्व खरें आहे असें वाटूं लागतें.

अपूर्णता अल्पजीवी ठरेल.

आतापावेतो केलेल्या या विषयाच्या प्रतिपादनावरून हें लक्षांत येतें कीं सामाजिक प्रगतिवाद हा समाजशास्त्रांतून नष्टप्राय झाला आहे. परंतु सामाजिक इतिहासाच्या महचिकित्सेतूनहि विकासवाद वा आंदोलनवाद वा चक्रावर्तनवाद यासारखे अपूर्ण वा अतिव्याप्त वादच उदयास आले आहेत व सामाजिक परिवर्तनासंबंधी निश्चित, सुलभ व सार्वत्रिक सिद्धांत प्रचलित करण्यांत समाजशास्त्रज्ञ आज जरी प्रयत्नशील असले तरी यशस्वी झालेले नाहीत असें निर्विवादपणें म्हणतां येईल. अर्थातच स्थित्यंतर वा परिवर्तन हा सर्वच भौतिक शास्त्रांचा व तत्वज्ञान, मानववंशशास्त्र इत्यादि सामाजिक विज्ञानांच्या शाखांचा अभ्यासविषय असल्याने व त्यांतहि कोणच्याहि एका ज्ञानशाखेने आपल्या क्षेत्रांत परिवर्तनाचें संपूर्ण व सर्वस्पर्शी असें तत्त्वज्ञान व तज्जनित सिद्धांत ग्रथित केले नसल्याने याबाबतींतील समाजशास्त्राची अपूर्णता ही अल्पजीवी ठरेल असाच आशावाद कोणीहि प्रगट करील

श्री. वि. म. बेडेकर

कै. हरि कृष्ण मोहनी

'नवभारता'च्या अगदीं स्थापनेपासून संपादक-मंडळांत असलेले श्री. **हरि कृष्ण मोहनी** हे नागपूर येथें २९ ऑक्टोबर १९६१ रोजीं निधन पावले. त्यांच्या निधनानें एक थोर देशभक्त, सखोल तत्त्व-चिंतक, व्यापक सहानुभूति आणि अत्यंत उन्नत व्यक्तित्व असलेला एक वडिलधारा हितचिंतक आपल्यांमधून कायमचा निघून गेला याचें त्यांच्या सर्व परिचितांना दुःख होईल यांत शंका नाहीं.

कर्तृत्ववान् कुटुंब

हरिभाऊ गेलें वर्ष-दीड वर्ष आजारी, अंथरुणाला खिळूनच होते. या त्यांच्या आजारांत त्यांच्या बंधूंनीं व त्यांच्या कुटुंबीयांनीं औषधोपचाराच्या व शुश्रूषेच्या बाबतींत प्रयत्नांची पराकष्ठा केली. पण दुर्दैवानें त्यांना यश आलें नाहीं. मोहनी भावंडें म्हणजे चौघे बंधू व एक बहीण. सर्वांत मोठे गोपाळराव हे सेवानिवृत्त आहेत. दुसरे हरिभाऊ. तिसरे दत्तोपंत मोहनी हे पूर्वीच्या मध्यप्रान्त–वऱ्हाडचे सेवानिवृत्त डायरेक्टर ऑफ एज्युकेशन आहेत. आपल्या सेवानिवृत्तीच्या काळांत त्यांनीं 'मातृसेवासंघ' या नागपूर येथील सुप्रसिद्ध संस्थेच्या सेवेस निःस्वार्थीपणानें वाहून घेतलें आहे. चौथे पुरुषोत्तमपंत हेहि सेवानिवृत्त असून सांस्कृतिक क्षेत्रांत सेवाकार्य करीत असतात. मोहनी-बंधूंच्या भगिनी म्हणजे नागपूरच्या कमलाबाई हास्पेट ह्या होत. 'मातृसेवासंघा'च्या द्वारें त्यांनीं जें प्रचंड सामाजिक कार्य केलें आहे त्यांचा गौरव भारत– सर-कारनें 'पद्मश्री' ही पदवी त्यांना देऊन केला आहे.

बालपणांतील वातावरणाचे संस्कार

हरिभाऊंचा जन्म २६ ऑक्टोबर १८८८ रोजीं बोदवड (ता. भुसावळ) येथें झाला. हरिभाऊंचे वडील पोलिस सब-इन्स्पेक्टर होते. हरिभाऊंचें बालपण व माध्यमिक-पर्यंतचें शिक्षण खानदेशमध्यें पार पडलें. पुढें नाशिक येथें रहात असतांना मोहनी-बंधूंची सावरकरांच्या 'अभिनव भारत' संस्थेच्या गुप्त सभांत ये–जा असे. हरिभाऊंची राष्ट्रस्वातंत्र्या-बद्दलची उत्कट तळमळ व त्याकरितां त्यांनीं वाहिलेलें आपलें पुढील आयुष्य यांचें बीज त्यावेळचें देशांतील देशभक्तिपूर्ण वातावरण आणि क्रान्तिकारकांशीं आलेला त्यांचा संबंध यांत सांपडूं शकेल.

हरिभाऊंचे वडील अकालीं हरिभाऊ १४ वर्षांचे असतांना निधन पावले. मोहनीकुटुंबाची सांपत्तिक परिस्थिति ओढाताणीचीच होती. अशा परि-स्थितींत हरिभाऊंनीं आपला महाविद्यालयीन शिक्षण-क्रम इंदूर येथें स्वतःच्या कर्तबगारीनें शिष्यवृत्त्या मिळवून पुरा केला. 'तत्त्वज्ञान' हा विषय घेऊन होळकर कॉलेजांतून ते बी. ए. परीक्षा प्रथम श्रेणींत उत्तीर्ण झाले. कॉलेजच्या जीवनांत हरिभाऊंच्या संस्कारक्षम मनावर व जागरूक बुद्धीवर त्यावेळचे त्या कॉलेजांतील प्रो. शांताराम देसाई व प्रि. चम्र्ले यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा सखोल परिणाम घडून आला असें ते अभिमानानें सांगत. प्रो. शांताराम देसाई यांच्यासंबंधीं त्यांनीं 'लोकशिक्षण' या मासिकांत पूर्वी लिहिलेंच आहे. प्रि. चम्र्ले यांच्या विषयींच्या देखील आठवणी ते आदरानें सांगत असत : प्रि. चम्र्ले हे इंग्रज सज्ज-नाचा एक उत्तम नमुना होते. कॉलेजच्या क्रीडांगणावर त्यांची दररोज एक फेरी असे. दर आठवड्यांतून एकदां एक विषय देऊन विद्यार्थ्यांला त्यावर निबंध लिहावयास ते सांगत; तो तपासून झाल्यावर, त्यांतील गुणदोषांवर चर्चा करावयास विद्यार्थ्यास समक्ष बोला-वीत; विद्यार्थ्यास कोणते संदर्भग्रंथ वाचायचे ते सांगत; व स्वतंत्र विचार करावयाला प्रवृत्त करीत. एकदां बाहेरील राष्ट्रीय आंदोलनाचे पडसाद म्हणून त्यांच्या कॉलेजच्या मुलांनीं एक दिवस हरताळ पाडला. दुसऱ्या दिवशीं कॉलेजमध्यें परत आल्यावर त्यांच्याशीं प्रि. चम्र्ले रागानें थरथरत कसे बोलूं लागले, पण लगेच स्वतःला आवरून, 'मी जर तुमच्या जागीं असतों तर असाच तुमच्यासारखा वागलों असतों' असें खेळाडू वृत्तीनें ते कसे उद्गारले व त्यामुळें त्यांच्या-





बद्दलचा आमचा आदर कसा दुणावला व इंग्रजांमध्येंहि लोकशाही वृत्तीचे सज्जन असूं शकतात हें प्रत्यक्ष उदाहरणानें कसें कळलें याचें हरिभाऊ वर्णन करून सांगत. हरिभाऊंच्या मूळच्या विचारी विवेकशील स्वभावाला या व्यक्तींचा संपर्क अधिक उपकारक झाला असल्यास नवल नाहीं.

शिक्षकाचा व्यवसाय

बी. ए. झाल्यानंतर हरिभाऊ कांहीं काळ इंदूर येथें माध्यमिक शाळेंत व पुढें तळेगांव येथील विजापूरकरांच्या समर्थविद्यालयांत शिक्षक होते. एम्. ए. होण्याकरितां ते बनारस येथील हिंदु कॉलेजमध्यें दाखल झाले. तेथें सुप्रसिद्ध भारतीय संस्कृतीचे पंडित व तत्त्वचिंतक बाबू भगवानदास यांचीं व्याख्यानें त्यांना ऐकावयास मिळालीं. त्यामुळें भारतीय सस्कृतीमधील मूलभूत तत्त्वांबद्दल त्यांची आत्मीयता व डोळस अभिमान वाढीस लागून, हिंदु धर्म व तत्त्वज्ञान यांचा सखोल अभ्यास व चिंतन ते करूं लागले. या त्यांच्या अभ्यासाचें व चिन्तनाचें परिपक्व फळ त्यांनीं पुढें लिहिलेल्या ' आमचा सनातन धर्म ' या पुस्तकांत दिसून येतें

खानदेश शिक्षण-मंडळाचे आजीव-सदस्य

एम्. ए. चा अभ्यास करण्यास ते बनारस येथें गेले खरे; परंतु कौटुंबिक जबाबदारी पार पाडण्यास आपल्या बंधूंस हातभार लावावा हें त्यांनीं ठरविलें. त्यामुळें त्यांना एम्. ए. चा शिक्षणक्रम पुरा करतां आला नाहीं. १९१६ सालीं ते खानदेशशिक्षणमंडळ, अमळनेर, या संस्थेस आजीवसदस्य म्हणून मिळाले. ते आजीवसदस्य असतांना खा. शि. मंडळाची माध्यमिक शाळा वाढत जाऊन तिचें हायस्कूलमध्यें रूपान्तर झालें. व पुढें १९२० सालीं तर तेथें मुंबई विद्यापीठाला जोडून महाविद्यालयहि काढण्याचें ठरलें. महाविद्यालयीन अध्यापनाची जबाबदारी विद्यापीठीय नियमाप्रमाणें उचलतां यावी म्हणून हरिभाऊंनीं आपल्या इतर कांहीं सहकाऱ्यांप्रमाणें एम्. ए. होण्याचें ठरविलें. परंतु विधिसंकेत निराळाच होता. त्याच सुमारास म. गांधींच्या नेतृत्वाखालीं असहकारितेची राष्ट्रीय चळवळ सुरू झाली. खा. शि. मंडळाच्या आजीवसदस्यांनीं पुढाकार घेऊन आपलें माध्यमिक विद्यालय व नियोजित महाविद्यालय हीं सरकारी चाकोरींतून काढून ' राष्ट्रीय ' करून टाकलीं. या समयीं हरिभाऊ आपल्या आजीव-सदस्यत्वाचा राजीनामा देऊन संस्थेंतून बाहेर पडले. ते स्वतः प्रखर राष्ट्रीय वृत्तीचे होते व पुढील आयुष्यांत तर त्यांनीं आपलें जीवन राष्ट्रीय स्वातंत्र्यसंग्रामांतील वैचारिक व कृतिशील आंदोलनाशीं समरस करून टाकलें, हें विदितच आहे. असें असूनहि त्यांना, खा. शि. मंडळ या संस्थेनें आपली सरकारमान्य चाकोरी सोडून राष्ट्रीय शिक्षणाच्या प्रयोगाच्या क्षेत्रांत उतरूं नये, असें वाटलें. कारण डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीसारख्या संस्थेच्या पावलावर पाऊल ठेवून निघालेल्या खा. शि. मंडळासारख्या सर्वसामान्य सार्वजनिक शैक्षणिक गरज भागविण्याच्या दृष्टीनें निघालेल्या बहुजनप्रधान संस्थेला हा स्वतंत्र राष्ट्रीय शिक्षणाचा प्रयोग फार काळ पेलणार नाहीं असें त्यांचें मत होतें. हें त्यांचें मत सयुक्तिक व योग्य होतें हें पुढें लवकरच सिद्ध झालें. कारण पुढें लगेच तीन वर्षांनीं १९२३ सालीं खा. शि. मंडळानें आपला सरकारनिरपेक्ष स्वतंत्र राष्ट्रीय शिक्षणाचा कार्यक्रम मागें घेऊन पुन्हां सरकारमान्य शिक्षणक्रमाच्या चाकोरींतून जावयाचें अंगीकारलें !

बंधनरहित पेशा

१९२० सालीं हरिभाऊ खा. शि. मंडळाच्या करारांतून मुक्त झाले. त्यानंतर त्यांनीं अखेरपर्यंत कोणत्याहि संस्थेत दैनंदिन कार्यकर्ता म्हणून करार करून बांधून घेतलें नाहीं. ते अविवाहित राहिले. राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची त्यांना उत्कट तळमळ होती, तत्प्रीत्यर्थ होणाऱ्या चळवळींत आपणांस वाटेल तेव्हां भाग घेतां यावा म्हणून त्यांनीं कोणत्याहि नित्यकर्माचा पाश आपल्या मागें लावून घेतला नाहीं. राष्ट्रांतील विविध चळवळींचें जागरूकपणें व डोळसपणें अवलोकन करावें, जथें आपणांस आपल्या वृत्तीशीं जुळणारे कार्यकर्ते बोलावितील तेथें आवश्यकतेप्रमाणें जाऊन त्यांच्या सहकार्यानें राष्ट्रीय वृत्तीच्या संवर्धनाचें व राष्ट्रीय विकासाचें कार्य जमेल तसें व जमेल तितका वेळ करीत रहावें व अशा रीतीनें राष्ट्रीय चळवळीस शक्य तों प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष हातभार लावाव असा त्यांनीं बंधनरहित पेशा स्वीकारला.

' तेजस्वी शिक्षण '

१९२०-२३ च्या काळांत हरिभाऊंनीं आपलें सुप्रसिद्ध ' तेजस्वी शिक्षण ' हें पुस्तक लिहून प्रसिद्ध केलें. ' तेजस्वी शिक्षण ' हें हरिभाऊंच्या स्वतंत्र विचाराचा व लेखनशैलीचा एक तेजस्वी नमुना आहे. त्यांत त्यांनी शान्तिनिकेतन, गुरुकुल, सत्याग्रहाश्रम इत्यादि ध्येयवादी शिक्षणसंस्थांतील शैक्षणिक ध्येयांचें व कार्यक्रमांचें मार्मिक प्रतिपादन केलें असून तेजस्वी राष्ट्रीय शिक्षणाच्या ध्येयधोरणांचें चिकित्सक विश्लेषण केलें आहे. हें विश्लेषण करतांना दिसून येणारी त्यांची शैली व आपल्या प्रतिपादनाला आधार म्हणून त्यांनीं विविध ग्रंथांतून उद्धृत केलेले भरपूर उतारे हीं पाहिल्यास त्यांच्या सूक्ष्म अवलोकन शक्तीची, रसिकतेची व व्यासंगशीलतेची कल्पना येऊं शकते.

समाजनिरीक्षण, वाचन, व्यासंग यांबरोबरच राष्ट्रीय चळवळींतील विविध कार्यक्रमांमागील व देशांतील इतर घटनांमागील तात्त्विक भूमिका परस्परसंभाषणांतून व लेखनद्वारें समजावून सांगावी, सुविचारी ध्येयवादी विचारकांशीं व कार्यकर्त्यांशीं समरसून जाऊन त्यांच्या विकासास जें साहाय्य शक्य असेल तें करावें, असा त्यांचा सर्वसाधारण जीवनक्रम होता. व हा त्यांचा अविवाहित निष्प्रपंच जीवनक्रम अगदीं अखेरपर्यंत, आजारानें जर्जर होऊन पडेपर्यंत, अव्याहतपणें चालू होता.

गोखले गुरुजी व हरिभाऊ

हरिभाऊंच्या अशा जीवनक्रमांतील १९२४ ते १९३९ हा अमळनेर येथील सुमारें १५ वर्षांचा कालखंड महत्त्वाचा व उल्लेखनीय आहे. १९२३ सालीं अमळनेरच्या खा. शि. मंडळानें आपला 'राष्ट्रीय' शिक्षणाचा कार्यक्रम सोडून सरकारी शिक्षणाची चाकोरी पुन्हां सुरू केली याचा उल्लेख वर आलाच आहे. या पुनःपरिवर्तनामुळें खा. शि. मंडळाचे पूर्वीचे बहुतेक आजीवसदस्य संस्था सोडून गेले. फक्त दोन राहिले. त्यांपैकीं एक जगन्नाथ गोपाळ गोखले हे होते. गोखले गुरुजी हे अत्यंत बाणेदार, तडफदार, स्वाभिमानी, भावनाशील, राष्ट्रीय वृत्तीचे गृहस्थ होते. संस्थेच्या जीवनांत ४ वर्षांच्या अवधींत होऊन गेलेल्या परिवर्तन–पुनःपरिवर्तनांमुळें, मोठी जोखमीची स्थिति निर्माण झाली होती. तिच्यांतून वाट काढून पुन्हां संस्थेची घडी स्थिरस्थावर करणें ही जबाबदारी मुख्यतः गोखले यांच्यावर पडली. खा. शि. मंडळांतील सदस्यांचा गोखल्यांच्या प्रामाणिकपणावर व कार्यक्षमतेवर अपरंपार विश्वास होता. त्यामुळें गोखले यांनीं ही जबाबदारी स्वीकारली. हरिभाऊ हे त्यांचे स्नेही: त्यांच्या बोलावण्यावरून ते अमळनेर येथें येऊन राहूं लागले. विद्यार्थिवसतिगृहांत ते रहात असत. शाळेंत मॅट्रिकच्या वर्गांत कांहीं तास घेत व गोखले यांना संस्थेच्या ध्येय-धोरणांबाबत सल्ला देत असत. साने गुरुजी याच काळांत अमळनेरच्या शिक्षणसंस्थेंत येऊन राहिले होते. साने गुरुजींचे व गोखल्यांचे संबध किती जिव्हाळ्याचे होते, हें प्रसिद्धच आहे,

जिवंत प्रेरणेची सहकारी मंडळी

राष्ट्रीय वृत्तीची, जिवंत प्रेरणांची, आपआपल्या क्षेत्रांत कर्तबगार अशी ही मंडळीं अमळनेरच्या शिक्षणसंस्थेंत एकत्र आली. त्यामुळें तेथील शिक्षणसंस्थेंतील जीवन चैतन्यानें भारलें गेलें असल्यास नवल नाहीं. खा. शि. मंडळाच्या विद्यालयाजवळच तत्त्वज्ञानमंदिर ही संस्था आहे. विद्यालयांत व तत्त्वज्ञान–मंदिरांत शिक्षक व विद्यार्थी म्हणून अनेक पदवीधर व कार्यकर्ते राष्ट्रीय चळवळीच्या संपर्कांत आलेले व राष्ट्रीय स्वातंत्र्याकांक्षेनें प्रेरित असलेले येऊन राहिले होते. ही तरुण मंडळी साहजिकच हरिभाऊ, गोखले व साने या त्रयीकडे आकृष्ट होत असत. अशा राष्ट्रीय वृत्तीच्या, कळकळीच्या प्रामाणिक कार्यकर्त्यांच्या प्रभावी गटामुळें अमळनेर येथील शिक्षणसंस्थेंतील वातावरण सदैव जिवंत, स्फूर्तिदायी आणि देशव्यापी राष्ट्रीय आंदोलनाशीं समरस राहिलें. तो काळ गांधीजींच्या देशव्यापी चळवळींनीं भरलेला होता. वेळोवेळीं उफाळून येणाऱ्या राष्ट्रीय आंदोलनाच्या प्रचंड लाटा शिक्षणसंस्थेच्या भिंतीवर येऊन आदळत व त्यांच्या चैतन्यदायी तुषारकणांनीं राष्ट्रीय वृत्तीचे शिक्षक व विद्यार्थी साहजिकच पुलकित होत असत. अशा शिक्षकांना व विद्यार्थ्यांना संस्थेच्या चौकटींत सामावून घेणें, त्यांच्या भावनांचा कोंडमारा होऊं न देता त्यांच्या गुणांस व कर्तृत्वास वाव करून देणें, हें नेतृत्वाचें काम या त्रयीकडे होतें. या त्रयीमध्येंहि





अधिक प्रौढ, अनुभवी, आणि विचारप्रधान म्हणून हरिभाऊच या गटाचे म्होरके मानले जात असत. हरिभाऊंची मठी म्हणजे नाना विषयांच्या चर्चेचें एक जिवंत स्थान होतें. या गटांत नाना प्रवृत्तीचे लोक असत. कोणी अधिक भावनाशील, तर कोणी अधिक चिकित्सक, कोणाच्या ठिकाणीं तारुण्यसुलभ अति उत्साह व कर्तृत्वाचा अभिमान– अशा निरनिराळ्या प्रवृत्तींच्या लोकांशीं बोलून, त्यांना समजावून सांगून, त्यांच्यांत एकत्र समरसता निर्माण करण्याचें काम मुख्यतः हरिभाऊंकडे असे व ते तें अत्यंत कुशलतेनें पार पाडीत.

शाळेंतील इतर चळवळी

हरिभाऊ स्वतः मोठे वाचक, व्यासंगी, तत्त्वचिंतक व लेखक होते. त्यांच्या प्रेरणेनें शिक्षकांचें एक चर्चामंडळ निघून तेथें दर पंधरवड्यांतून एकदां निबंधवाचन व चर्चा होत असे. स्वतः हरिभाऊ अनेक विचारप्रवर्तक निबंध लिहून वाचीत. अशा रीतीनें हरिभाऊंनीं प्रेरणा दिलेल्या ज्ञानोपासक व ज्ञानप्रसारक कार्यांपैकीं एक म्हणजे अमळनेरच्या शिक्षकमंडळींनीं कांहीं वर्षें चालविलेलें ‘ विद्यार्थी ’ मासिक होय. पुढें हरिभाऊंच्या प्रेरणेनें अमळनेर येथें ‘ समाजविचारमंडळ ’ स्थापिलें जाऊन त्या मंडळातर्फें हिन्दी वर्ग, व्याख्यानमाला इत्यादि अनेक सांस्कृतिक कार्यक्रम चालू असत. हरिभाऊंच्या प्रेरणेनें संस्थेंतील शिक्षकांनीं एक ‘ दाननिधि ’ सुरू केला होता. शिक्षकांनीं आपल्या इच्छेप्रमाणें आपल्या पगाराचा कांहीं हिस्सा दरमहा देऊन हा ‘दाननिधि’ जमला होता. या दाननिधींतून पुढें राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीला सर्वस्वीं वाहून घेतलेल्या साने-गुरुजींसारख्या कार्यकर्त्यांना वेळोवेळीं मदत दिली जात असे. हरिभाऊंच्या प्रेरणेनें सुरू झालेल्या अशा अनेक उपक्रमांमुळें अमळनेर येथील शिक्षकांना व विद्यार्थ्यांना देशभक्तीनें संचरलेल्या राष्ट्रीय जीवनापासून आपण अलग नसून त्यांतील सुखदुःखांचा अनुभव घेणारे त्याचे एक जिवंत घटक आहोंत, ही जाणीव जागृत रहाण्यास मदत झाली यांत शंका नाहीं.

‘ आमचा सनातन धर्म ’

गोखले गुरुजी यांच्याशीं हरिभाऊंचे स्नेहसंबंध अधिकाधिक दृढ व परिणत होत जाण्याच्या या काळांतील आणखी एक दृश्य प्रतीक म्हणजे हरिभाऊंचें ‘ आमचा सनातन धर्म ’ हें पुस्तक होय. हें पुस्तक श्री. गोखले यांनीं सन १९३७ सालीं प्रकाशित केलें. गोखले यांनींच त्यांचे दुसरे परम स्नेही साने गुरुजी यांचें ‘ श्यामची आई ’ हें पुस्तक १९३६ सालीं प्रकाशित केलें होतें. हरिभाऊंच्या पुस्तकाला गोखल्यांची प्रस्तावना आहे. त्या प्रस्तावनेंतील पुढील उताऱ्यावरून, आपल्या या थोर स्नेह्याविषयीं व त्याच्या विचारांविषयी गोखल्यासारख्या ध्येयवादी, प्रांजळ कार्यकर्त्याच्या कोणत्या भावना होत्या हें दिसून येतें :

“ हरिभाऊ मोहनींची भेट जेव्हां होते तेव्हां अनेक विषयांची चर्चा निघते व त्यांत आपल्या सामाजिक परिस्थितीचा ऊहापोह हमेश होतोच. हरिभाऊंच्या विचारांची मी स्तुति करण्यांत कांहीं औचित्य नाहीं कारण आम्ही अनेक वर्षांचे मित्र व सहकारी आहोंत. परंतु हे विचार मला मननीय, उद्बोधक व उपयुक्त वाटत आहेत तसेच ते इतरांसहि वाटतील अशी मला उमेद वाटते. रसेलच्या ‘ प्रिन्सिपल्स ऑफ् सोशल रिकन्स्ट्रक्शन ’ या पुस्तकाच्या धर्तीवर आमच्या धर्म-विचारांचा सामाजिक दृष्ट्या थोडक्यांत आढावा घेऊन सद्यःकालीन दुर्दशा थांबविण्यास आम्हीं काय केलें पाहिजे हं प्रस्तुत पुस्तकांत दिग्दर्शित केलें आहे. धर्मास सार्वत्रिक महत्त्व देऊन, वैलक्षण्य, मांगल्य व स्फूर्ति यांचें निवासस्थान जें अध्यात्म त्यास वैयक्तिक पावित्र्य मिळालें पाहिजे.हें या पुस्तकांत समाधानकारक रीतीनें विशद केलें आहे. धर्म व अध्यात्म या दोन्हीं विषयांस यथोचित महत्त्व देऊन त्यांतील विचारांची गुंतागुंत व कार्याकार्यांतील घोटाळा या लहान पुस्तकाच्या वाचनानें कमी होईल अशी माझी खात्री आहे. ”

‘ आमचा सनातन धर्म ’ हें पुस्तक हरिभाऊंच्या चिंतनाचें व व्यासंगाचें एक परिपक्व फळ म्हणतां येईल. हिंदुधर्म व भारतीय संस्कृति यांच्या अभ्यासकाला हें पुस्तक अवश्य विचारांत घेतलें पाहिजे, इतकें तें मौलिक विचारांनीं भरलेलें आहे. भारतीय संस्कृति

व हिंदु धर्म यांतील विचारांच्या व कल्पनांच्या हरिभाऊंनीं दोन 'राशी' केल्या आहेत : एक म्हणजे धर्म; त्यांत यज्ञ म्हणजे मानवाकरितां व समाजाकरितां स्नेहभावनापूर्वक स्वार्थत्याग, चातुर्वर्ण्य म्हणजे गुणकर्माधिष्ठित सामाजिक व्यवस्था आणि चार आश्रम यांचा समावेश होतो. दुसरी 'राशि' म्हणजे अध्यात्म; यांत आत्मसाक्षात्कार, पुनर्जन्म, परलोक, ब्रह्मज्ञान इत्यादि केवळ व्यक्तिसापेक्ष कल्पनांचा अन्तर्भाव होतो. हिंदुधर्माची व समाजाची अवनति या दोन राशींची गल्लत व गफलत केल्यानें झाली आहे. या दोन 'राशी' अगदीं वेगळया ठेवण्यानेंच, अध्यात्माला ढवळाढवळ करूं न देतां केवळ समाजधारणात्मक धर्मावर भर दिल्यानेंच समाजाची उन्नति होईल. हरिभाऊंच्या विचारावर ऐहिक जीवनाला प्राधान्य देणाऱ्या शास्त्रीय मानवतावादाची छाप सुस्पष्टपणें दिसून येते. तत्त्वज्ञानाचे ते पदवीधर असल्यामुळें, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान्यांच्या विचारांशीं त्यांचा गाढ परिचय झालेला होता. ऑगुस्त कॉम्प्तच्या 'पाझिटिव्हिझम' च्या विचारसरणीचा ते नेहमीं आस्थेनें उल्लेख करीत असत. या पाश्चात्य तत्त्वज्ञान्याच्या विचारानें प्रभावित होऊन त्यांनीं आपल्या धारदार विचारसरणीनें भारतीय संस्कृतिविचारांतील दोन 'व्यूह' व 'राशी' विशद करून दाखविले असून त्यामुळें भारतीय धर्मविचारास अधिक सुस्पष्टता येते यांत शंका नाहीं.

दांडीयात्रा

श्री. गोखले अमळनेरच्या संस्थत असतांना हरिभाऊंचा त्या संस्थेशीं घनिष्ठ संबंध होता. ते सारखे तेथें येऊन जाऊन असत. त्याबरोबरच त्यांनीं राष्ट्रीय चळवळींतील कार्यकर्त्यांशीं निकटचे संबंध ठेविले होते. गांधीसेवासंघाचे ते सन्माननीय सदस्य होते. दर वर्षी गांधीसेवासंघाच्या संमेलनाला ते हजर रहात असत. या संमेलनांतून व इतर वेळीं गांधीवादी नेते व कार्यकर्ते यांच्याशीं झालेल्या चर्चा व विचारविनिमयांतून गोळा केलेल्या माहितीच्या आधारें ते जागृतपणें राष्ट्रीय चळवळींच्या पुढील प्रवाहांचा वेध घेत असत. गांधींचें क्रान्तिकारक नेतृत्व त्यांना स्फूर्तिदायी वाटत असे. गांधींनीं प्रवर्तित केलेले कार्यक्रम व त्यांमागील तात्त्विक भूमिका समजून घेऊन ती संभाषण-लेखद्वारें मांडून इतरांशीं ते चर्चा करीत असत. गांधींच्या रचनात्मक कार्यक्रमांवर-खादी, शिक्षण, ग्रामसफाई इत्यादींवर त्यांनीं अनेक लेख व पुस्तिका लिहिल्या आहेत. हिंदुस्थानच्या राजकीय पारतंत्र्याचें शल्य त्यांच्या अंतःकरणाला सदैव बोचत असे. गांधीजींनीं प्रेरित व प्रवर्तित केलेल्या स्वातंत्र्याच्या चळवळीकडे ते मोठ्या आशेनें पहात. योग्य वेळीं आपणहि त्या चळवळींत भाग घेऊन स्वातंत्र्याप्रीत्यर्थ चाललेली आपल्या मनांतील तळमळ कांहीं कृतीनें शांत करावी याची ते वाट पहात होते. तशी संधि लवकर मिळाली. १९३० सालीं गांधीजींनीं मिठाच्या कायदेभंगाच्या रूपानें राष्ट्रीय आंदोलन सुरू करण्याकरितां जी दांडीयात्रा काढली त्या यात्रेंतील ऐंशीं निवडक सत्याग्रह्यांच्या पथकांत हरिभाऊंस प्रवेश मिळाला. स्वातंत्र्यतीर्थाकडे निघालेल्या या महत्त्वाच्या यात्रेंत सामील होऊन पावन होण्याचें समाधान त्यांना अर्थातच लाभलें. परंतु हरिभाऊंच्या विवेकशील स्वभावाची ठेवण अशी कीं त्यांनीं कधी दांडीयात्रिकाच्या मानाचा गर्व वाहिला नाहीं. पुढें नंतरहि ते नागपूरला राष्ट्रीय चळवळींत सामील झाले व त्यांना दोनदां तुरुंगवासहि घडला. त्याबद्दलहि त्यांनीं कधीं वृथाभिमान वाहिला नाहीं कीं त्यांचें कधीं भांडवल केलें नाहीं. स्वातंत्र्याप्रीत्यर्थ चाललेल्या देशव्यापी आंदोलनांत आपणांस जो थोडा वांटा उचलतां आला तो आपण उचलला एवढीच त्यांची नम्र भूमिका होती. राष्ट्रीय चळवळींतील आपल्या कार्याचा राजकीय प्रतिष्ठा, अधिकारपद वा आर्थिक फायदा मिळविण्याच्या कामीं त्यांनीं कधींहि उपयोग केला नाहीं. उलट, स्वातंत्र्योत्तर काळीं गांधीवादी म्हणविणाऱ्या नेत्यांनीं शासनसंस्थेंत सत्तास्वीकार करू नये, अधिकारपद घेऊं नये, असाच त्यांचा कार्यकर्त्यांना स्पष्ट सल्ला होता.

'वाहतों चिंता विश्वाची'

राष्ट्रांतील चळवळींचें व समाजांतील प्रवृत्तींचें सूक्ष्मपणें निरीक्षण करावें, विचारानें व चिंतनानें ज्या प्रवृत्ती इष्ट वाटतील त्यांच्याशीं समरस होऊन त्यांबाबत इतरांशीं बोलावें व त्यांतील जे कोणी समानधर्मी लोक आढळतील त्यांना कार्यप्रवृत्त करून त्यांच्याशीं सहकार्य करीत रहावें अशी त्यांची वृत्ति होती. त्यांनीं





स्वतःला कोणत्याहि कार्याच्या दैनंदिन व्यवहारांत कायमचें गुंतवून घेतलें नाहीं. त्यांना जें कार्य आवडे तें करूं शकणाऱ्या कार्यकर्त्यांच्या ते सदैव शोधांत असत. असा कार्यकर्ता आपल्या वृत्तीशीं समरस होणारा आढळल्यास त्याला शक्य ती मदत करण्याची त्यांची अविश्रांत खटपट चालूं असे. स्वतः ते कार्याच्या नित्य व्यापासून अलिप्त असले तरी निष्क्रिय नव्हते. त्यांना स्वतःचा असा प्रपंच नव्हता. तरीपण 'वहातों चिंता विश्वाची' अशी त्यांची सार्वजनिक कल्याणा-संबंधीं तीव्र तळमळ होती. कार्यकर्त्यांना मदत करण्याकरतां त्यांच्या जिवाचा किती आटापिटा चालू असे याची त्यांच्या सांनिध्यांत रहाणाऱ्या लोकांनाच कल्पना येऊं शकेल. कार्यकर्तेंहि त्यांच्याशीं दिलखुलासपणें बोलत, मांडत, आपल्या अडचणी समजावून सांगत. हरिभाऊ त्यांना एक निकटचे, आपल्या अडचणी व सुखदुःखें समजणारे मित्र, मार्गदर्शन करणारे सल्लागार, आणि जीवनाच्या व्यापक दृष्टीनें कार्यांचें तारतम्य समजावून सांगणारे तत्त्वज्ञ वाटत.

'नवभारत'

१९४७ सालीं भारत स्वतंत्र होईपर्यंत हरिभाऊंना देशांतील स्वातंत्र्याकरितां चालू असलेल्या चळवळींचें विलक्षण आकर्षण होतें. चळवळींच्या चढ–उतारा-बरोबर त्यांचें सामान्यतः निःसंग असलेलें मनहि भावनांनीं आंदोलित होत असे. स्वातंत्र्योत्तर त्यांना साहजिकच कृतार्थता वाटली. त्यांची वृत्ति प्रत्यक्ष कार्याबाबत अधिकच अलिप्त बनली. परंतु ते आत्मकेन्द्रित होऊन स्वस्थ बसले नाहींत. समाजकल्याणाची मूळची व आयुष्यभर जोपासलेली ओढ त्यांना स्वस्थ बसूं देणें शक्यच नव्हतें. दरवर्षी भरणारीं काँग्रेसचीं संमेलनें, सर्वोदयसंमेलनें, यांना ते हजर रहात. या सभासंमेलनांतून दिसून येणारे विचारप्रवाह व देशांत घडणाऱ्या महत्त्वाच्या घटना यासंबंधीं त्यांचें विचारमन्थन चालूं असे. देशांतील राजकीय परिस्थितीचें व सर्वोदयी कार्यकर्त्यांच्या कार्याचें समालोचन करणारे लेख त्यांनीं 'नवभारत' मासिकाच्या आरंभीच्या ६।७ वर्षांत अव्याहतपणें लिहिलेले आढळून येतील. गांधीनंतर सर्वोदयी कार्यकर्ते कुंठित झाल्यासारखे झाले होते. विनोबांच्या भूदानयज्ञ-आंदोलनानें सर्वोदयी विचार व कृति यांना प्रेरणा मिळून कार्यकर्त्यात एक नवीन उत्साह संचरला. हरिभाऊंनाहि, स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या उदासीन झालेल्या राजकीय व सामाजिक जीवनांत भूदानयज्ञानें कांहीं नवीन चैतन्य निर्माण होईल असें वाटलें व त्यांनीं भूदानयज्ञ-आंदोलनाचें साश्चर्य कुतूहलभावनेनें स्वागत केलें. त्यांच्या विशिष्ट पद्धतीप्रमाणें, प्रत्यक्ष भूदानयज्ञ-आंदोलनाच्या अगदीं निकटवर्ती कार्यकर्त्यांतून ठिकठिकाणीं जाऊन आंदोलनाच्या कार्याचें व कार्यकर्त्यांच्या नानाविध प्रतिक्रियांचें त्यांनीं निरीक्षण केलें. या निरीक्षणाच्या आधारें त्यांनीं भूदानयज्ञ-आंदोलनाचें वेळोवेळीं केलेलें समालोचन 'नवभारतां'तून प्रसिद्ध झालेल्या लेखांतून आढळून येईल.

संपादकमंडळाला आधार

'नवभारत' मासिक १९४७च्या आक्टोबरमध्ये श्री. शंकरराव देव यांच्या संचालकत्वाखालीं सुरू झालें. हरिभाऊ हे आरंभापासून अखेरपर्यंत संपादकमंडळांत होते याचा उल्लेख वर आलाच आहे. 'नवभारता'ची स्थापना करण्यांत हरिभाऊंचा मोठा वांटा होता. हरिभाऊ शंकररावांचे विश्वासांतले स्नेही. या दोघांचें 'नवभारता' सारखें मासिक काढावें असें १९४६ पासूनच घाटत होतें. शंकररावांना त्यांच्या अनेक कार्यांच्या व्यापामुळें ही योजना मूर्त स्वरूपांत आणण्यास लागणारा वेळ व सवड नव्हती. हरिभाऊंनीं हें काम आपल्या अंगावर उचलून तें शंकररावांच्या सल्ल्यानें पार पाडलें. 'नवभारत' सुरू होण्यापूर्वीची मानसिक व बौद्धिक जुळवाजुळव करण्यांत हरिभाऊंचाच प्रामुख्यानें हात होता. 'नवभारता'च्या आरंभींच्या काळांत, त्याला मूर्त स्वरूप आणण्याच्या मागें ते अक्षरशः व अर्थशः 'मूव्हिंग स्पिरिट' ('संचारी शक्ति') होते. संपादकमंडळ व संचालक यांना भेटून 'नवभारता'चें ध्येयधोरण निश्चित करण्यांत, लेखांची योजना करण्यांत, लेखकवर्गाला भेटण्यांत, व इतर उभारणी करण्यांत, त्यांना जी 'यात–आयात' झाली त्याचा प्रस्तुत लेखकास प्रत्यक्ष अनुभव आहे. 'नवभारतां'त 'माझी जीवन-निष्ठा' अशा कांहीं वैशिष्ट्यपूर्ण लेखमाला येऊन गेल्या. त्यांची मूळ कल्पना हरिभाऊंचीच असून त्याकरितां

त्यांनीं प्रत्यक्ष खटपटहि खूप केली. त्यांच्यावर गांधीवादाची छाप असली तरी विचारानें ते असांप्रदायिक उदारमतवादी होते. 'नवभारता'चें जें मूळपासून चालत आलेलें असांप्रदायिक, 'मुक्त' विचारप्रसाराचें धोरण, तें प्रत्यक्ष अमलांत आणण्यांत त्यांचा बराच वांटा होता.

'नवभारता'चें संचालकत्व सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेचे अध्यक्ष श्री. शंकरराव देव यांनीं १९५७ सप्टेंबरअखेर सोडलें व परस्परांच्या संमतीनें तें संचालकत्व, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ज्याचे अध्यक्ष त्या वाईच्या प्राज्ञपाठशाळामंडळाकडे गेलें, हें 'नवभारता'च्या वाचकांना विदितच आहे. या संक्रमणाची मूळ कल्पना कांहीं वर्षांपूर्वींच कांहीशा निराळया संदर्भांत हरिभाऊंनीं चर्चिली होती हें सांगितल्यास हरिभाऊंच्या सूक्ष्म दूरदृष्टीची कल्पना येऊं शकेल. 'नवभारता'ची आर्थिक जबाबदारी सु. रा. ग्रंथमालेचे अध्यक्ष म्हणून श्री. शंकरराव देव यांनीं ध्येयवादित्वानें पत्करली होती. 'नवभारता'चीं पहिलीं ५।६ वर्षें गेल्यानंतर श्री. शंकरराव देव यांना 'नवभारता'ची आर्थिक जबाबदारी जड वाटूं लागली. त्यांना एकट्यांना ही जबाबदारी पार पडणें कठिण जाऊं लागलें. या जबाबदारींत कोणी सहकारी मिळून, शंकररावांवरील भार कमी करतां येईल काय याबद्दल विचार सुरू झाले. त्यावेळीं सु. रा. ग्रंथमालेच्या जोडीला 'नवभारत' चालविण्यास वाईच्या प्राज्ञपाठशाळामंडळास शक्य तर गोंवून घ्यावें, अशी हरिभाऊंनीं कल्पना काढून त्याबद्दल शंकररावांच्या सल्ल्यानें खटपटहि करून पाहिली. प्राज्ञपाठशाळामंडळाचे अध्यक्ष तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री व त्यांची विचारवंत मित्रमंडळी 'नवभारता'कडे मोठ्या आस्थेनें बघत, त्यांत लिहीत, त्यास हरप्रकारें साहाय्य करीत. त्यांचे व 'नवभारता'चे संबंध अत्यंत जिव्हाळयाचे असे प्रस्थापित झाले होते. त्यामुळें हरिभाऊंची कल्पना मोठी साहजिक वाटली. हरिभाऊंची ज्ञानसंवर्धन व 'मुक्त' विचारप्रसार यांवर दृढ श्रद्धा होती. 'नवभारत' मासिक तें कार्य करीत असतांना तें खंडित होऊं नये अशी त्यांची तळमळ होती. त्यांतूनच त्यांच्या या कल्पनेचा उदय झाला असावा. परंतु कांहीं अपरिहार्य अडचणींमुळें त्या वेळीं ही कल्पना फलद्रूप होऊं शकली नाहीं.

'जागृत महिला'

हरिभाऊंच्या सामाजिक अभ्युदयाच्या विचारांत 'स्त्रीजातीची उन्नति' ह्याला प्रमुख स्थान असे. भारतीय समाजांत स्त्रियांना हजारों वर्षांच्या संस्कारांच्या दडपणामुळें जी विषम वागणूक मिळते, तीबद्दल त्यांना अत्यंत वाईट वाटत असे. स्त्रियांना पुरुषांच्या बरोबरीनें समान वागणूकच नव्हे तर आपली कुटुंबसंस्था ही स्त्रीसत्ताक बनली पाहिजे असें त्यांचें मत बनलें होतें. स्त्रियांच्या ठिकाणीं मूळचीच असलेली मृदुता, वात्सल्य, स्नेह या गुणांस समाजांत प्राधान्य मिळाल्यास समाजाचें कल्याण द्रुतगतीनें व स्थिर होईल असें त्यास वाटे. राष्ट्रीय चळवळींत सामील झालेल्या अनक कार्यकर्त्यांच्या कुटुंबांत ते मिसळत असत व त्यांच्या घरांतील सुखदुःखांचा ते कानोसा घेत. पुरुषानें राष्ट्रीय चळवळींत स्वार्थत्यागानें पडायचें, पुढील खडतर जीवन पत्करतांना कुटुंबिनीची इच्छा गृहीतच धरून चालायचें, यामुळें कुटुंबावर अनिष्ट परिणाम होऊन कुटुंबाचें सामरस्य बिघडून जात असे. हें पाहून हरिभाऊंना पुरुषांचा प्रामाणिक स्वार्थत्यागहि कुटुंबाच्या दृष्टीनें कित्येक वेळां अत्याचार वाटे. म्हणून स्त्रियांच्या विचारानच पतीनें स्वार्थत्याग करावा, त्यासाठीं स्त्रियांना विचार करतां यावा, त्यांना तसें शिक्षण मिळाव व त्यांच्यांत तसा योग्य विचारप्रसार व्हावा अशी त्यांना तळमळ वाटे.

त्या दृष्टीनें प्रत्यक्ष प्रयत्न करून पहाण्याची हरिभाऊंना संधि मिळाली. गेलें १/१॥ वर्ष त्यांच्या अखेरच्या ठरलेल्या आजारीपणाचें सोडलें तर तें ठिकठिकाणीं भरणाऱ्या सर्वोदयसंमेलनास हजर रहात असत. अशाच सर्वोदयसंमेलनांतून त्यांची पंजाबमधील एका सर्वोदयी कार्यकर्त्या महिला श्री. सत्यबाला तायल यांची ओळख झाली. सत्यबाला तायल या बी. ए. बी. टी. आहेत. त्या एका श्रीमंत जमीनदार कुटुंबांतील असून ध्येयवादी वृत्तीनें कांहीं सामाजिक कार्य करावें म्हणून त्या सर्वोदयकार्याकडे वळल्या. त्यांनीं पूर्व पंजाबांतील आपल्या हिसार गांवाजवळ एक सर्वोदयाश्रम कार्यक्षमतेनें चालविला असून त्या केंद्रांतून स्त्रियांच्या उन्नतीबद्दलचे त्यांचे विशेष प्रयत्न चालू आहेत. त्या सर्वोदयसंमेलनांस हजर राहून तेथील संभाषणचर्चांतून मोठ्या आस्थेनें भाग





घेत. त्यांचें तेजस्वी व्यक्तित्व पाहून हरिभाऊ त्यांच्याकडे विशेष आकृष्ट झाले. अशा कर्तबगार व्यक्तीला जर योग्य संधि मिळाली तर समाजाचें कल्याण साधेल या बुद्धीनें हरिभाऊंनीं तायल यांची अधिक ओळख करून घेतली, हरिभाऊंचा स्नेह, वात्सल्य आणि समाजकल्याणाविषयींची तळमळ बघून त्याहि त्यांना वत्सल वडिलधारा मार्गदर्शक म्हणून मानूं लागल्या. हरिभाऊ त्यांच्या पंजाबांतील घरीं गेले, त्यांनीं तेथें त्यांच्या आईबापांच्या अपेक्षा व विचार समजून घेतले. सत्यबालाबाईंना त्यांच्या ध्येयवादी प्रवृत्तीप्रमाणें काम करावयास त्यांच्या आईवडिलांची व बंधूंची पूर्ण संमति आहे असें त्यांना आढळून आलें. हरिभाऊंनीं सत्यबालाबाईंना नागपूर हें आपलें कार्यक्षेत्र करण्यास पाचारण केलें. त्यांनीं तेथें स्त्रियांकरितां एक नियतकालिक काढावें अशी हरिभाऊंची कल्पना होती. त्याप्रमाणें हरिभाऊंनीं सत्यबालाबाईंच्या ध्येयाकांक्षांना मूर्त रूप येईल याकरितां पूवतयारी म्हणून खूप खटपट केली. लवकरच सत्यबालाबाईंच्या नेतृत्वाखाली नागपूर येथें स्त्रियांना समाजकार्याचें शिक्षण देणारें एक विद्यालय निघालें. गेल्या वर्षापासून तर त्यांच्या संपादकाखालीं स्त्रियांच्या प्रश्नांची चर्चा व मार्गदर्शन करणारें 'जागृत महिला' नांवाचें हिंदी साप्ताहिकहि चालूं झालें. नागपूरला हें कार्य यशस्वी रीतीनें चालण्यास सत्यबालाबाईंचें कर्तृत्व कारणीभूत आहे यांत शंकाच नाहीं. पण सत्यबालाबाईंचें कर्तृत्व हेरून, त्यांना उत्तेजन देऊन, त्यांच्या गुणांना योग्य तो वाव देणारें कार्यक्षेत्र निर्माण करण्याच्या कामीं हरिभाऊंचा श्रेष्ठ वांटा आहे, हेंहि तितकेंच खरें आहे.

उन्नत, विकसित व्यक्तित्व

सत्यबाला तायल यांचें कार्य हें हरिभाऊंच्या आयुष्यांतील त्यांच्या वैशिष्ट्यपूर्ण व्यक्तिमत्त्वाचें निदर्शक असें अखेरचें व उत्कृष्ट उदाहरण होय. आपण पूर्णपणें मागें अलिप्त राहून, आपल्या आढळांत येणाऱ्या कार्यकर्त्यांचे गुण ओळखून व त्यांना उत्तेजन देऊन, त्यांना समाजोपयोगी कार्यक्षेत्र मिळण्यास शक्य ती मदत अविश्रांतपणें करीत राहणें अशी त्यांची कार्यपद्धति होती. हेंच कार्य त्यांनीं जीवनभर केलें. त्यांच्याशीं निकट संबंध आलेले निरनिराळ्या क्षेत्रांतील शेंकडों कार्यकर्ते त्यांच्या या शुद्ध गुणग्राहक वृत्तीची, समाजकल्याणैकबुद्धीची, साहय्यतत्परतेची साक्ष देतील. हरिभाऊंना स्वत:चा असा कांहीं प्रपंच नव्हता. केवळ समाजकल्याणाच्या विचारानें, निरहंकार वृत्तीनें, स्नेहभावनेनें आपल्या शक्तीप्रमाणें कार्य करीत रहाणें हें उन्नत व विकसित व्यक्तिमत्त्वाचें प्रमुख लक्षण समजण्यास हरकत नाहीं. अशा उन्नत व विकसित व्यक्तिमत्त्वाचें हरिभाऊ हें मूर्तिमंत उदाहरण होतें. ' अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च । निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः- क्षमी ॥ संतुष्टः सततं –' हीं परमेश्वराच्या भक्ताचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत. हरिभाऊ परंपरागत अर्थानें भक्त नसतीलहि. पण हीं भक्ताचीं लक्षणें आधुनिक युगांतील मानवतावादी अर्थानें आपल्या अंगीं बाणविणारे असे विरळ कोटींतले पुरुष होऊन गेले याची त्यांच्या निकट सांनिध्यांत आलेला कोणीहि सहृदय विचारवंत ग्वाही देईल.

अनुक्रमणिका





कै. सौ. कुसुमावती देशपांडे

ऑक्टोबर महिन्याचे अखेरीस ग्वाल्हेरला भरलेल्या मराठी साहित्य संमेलनाचा परामर्श घेण्यास बसावें इतक्यांत त्या संमेलनाच्या अध्यक्ष सौ. कुसुमावती देशपांडे यांच्या आकस्मिक निधनाची वार्ता कानावर येऊन आदळावी, यापरतें दुसरें निर्घृण दैवदुर्विलसित दुसरें कोणतें असूं शकेल ? काळाला क्रूर म्हणण्याची सोय नाहीं. कारण हा त्याचा जन्मगुण. आणि नित्यकर्माबद्दल त्याला खंत वाटण्याचें कारण काय ? मराठी साहित्य संमेलनाचें अध्यक्षपद हा साहित्यक्षेत्रांतील अत्युच्च मान समजला जातो. कुसुमावतीबाई त्या शिखरावर चढतात काय आणि पहातां पहातां काळाच्या उदरांत गडप होतात काय !!

साहित्य संमेलनाच्या पहिल्या स्त्री-अध्यक्ष हें वाणींतून आणि लेखणींतून वारंवार होणारें कौतुक ऐकून कुसुमावतीबाई म्हणत, 'मध्ययुगीन स्त्रीदाक्षिण्याचे का हे दिवस आहेत ?' त्यांना ग्वाल्हेरचें अध्यक्षपद बिनविरोध लाभलें तें त्यांच्या भरीव आणि दीर्घकालीन साहित्यसेवेमुळ हें कोणीच नाकारूं शकणार नाहीं. स्त्रीपणा हें त्याचें कारण नव्हे. सार्वजनिक क्षेत्रांत पदार्पण करतांना हा स्त्रीपणाच त्यांच्या मार्गांतील धोंड ठरण्याची भीति प्रत्यक्ष उभी राहिलेली होती, ही गोष्ट आज कोणाला खरी वाटेल काय ? नागपूरच्या मॉरिस कॉलेजांतील (आतां नागपूर महाविद्यालय) इंग्रजी विषयाचे प्राध्यापकपदासाठीं त्यांची पात्रता सर्वोच्च ठरावी इतका त्यांनीं इकडच्या आणि इंग्लंडांतील परीक्षांतून विक्रम केलेला होता. पण मुलांच्या कॉलेजांत स्त्री-अध्यापिका नेमणें गैर तर दिसणार नाहीं, या आज विलक्षण वाटणाऱ्या शंकेनें अवघ्या तीस वर्षांपूर्वी मोठमोठ्या लोकांच्या डोक्याचा कबजा घेतला आणि गव्हर्नरांपर्यंत कांहींनीं हें प्रकरण नेलें तेव्हांच कुसुमावतीबाईंची दाद लागली ! कॉलेजच्या वातावरणांत बंडखोरींतून उत्पन्न झालेला त्यांचा आंतरजातीय विवाह आतां कौतुकाचा विषय होत असला तरी त्या वेळीं निषेधाचा विषय झालेला होता !

इंग्रजी भाषेच्या अध्यापिकेनें स्वभाषेच्या व्यासंगांतहि अग्रगण्यता मिळवावी यांत आश्चर्य करण्यासारखें काय आहे ? वाङ्मयाभ्यासाची दृष्टि प्राप्त झालेली असतेच. हौसेच्या जोरावर फक्त दिशा बदलायची असते. त्यांत कुसुमावतीबाईंनीं तत्वज्ञानाचाहि अभ्यास केलेला असल्यामुळें त्याच्या तुलनात्मक साहित्यसमीक्षा अभ्यासकांना आकर्षक आणि नवीन वाटल्या. मराठी वाङ्मयक्षेत्रांत नवी वाट पाडणाऱ्यांमध्यें अग्रस्थानीं त्यांची गणना होऊं लागली. कॉलेजांतील विद्यार्थ्यांप्रमाणें मराठी साहित्याचे सेवकहि त्यांचेकडे कुतूहलानें आणि आदरानें पाहूं लागले. साहित्यक्षेत्रांतील मानाच्या आणि अधिकाराच्या जागा त्यांना उत्तरोत्तर मिळत गेल्या. तथापि त्यांनीं कोणत्याहि पंथाला किंवा गटाला स्वत:ला बांधून न घेतां आपलें स्वातंत्र्य शेवटपर्यंत अबाधित राखलें. अनेक समकालीन मराठी लेखकांवर प्रखर टीकास्त्र सोडतांना त्यांनीं आपपरभाव दाखविला नाहीं. त्यांची टीका तत्वप्रधान, व्यक्तिनिरपेक्ष, आणि हेव्यादाव्यापासून अलिप्त असल्यामुळें वाङ्मयसृष्टींतील कलहाग्नीला ती कधीं पोषक ठरली नाहीं.

कै. सौ. कुसुमावती देशपांडे

स्वतः साहित्यनिर्मितीची महत्त्वाकांक्षा बाळगण्यापेक्षां साहित्यविषयक शिक्षणावर कुसुमावतींनीं विशेष भर दिला. त्यामुळें ' मोळी ', ' दीपदान ', ' दीपकळी इ० या मोजक्या निर्मितीपेक्षां साहित्य-समीक्षक म्हणूनच मराठी जगांत त्या विशेष ओळखल्या जाऊं लागल्या. शंभर वर्षांतील मराठी कादंबरीचें त्यांनीं विस्तारानें केलेलें परीक्षण हा समीक्षेचाच एक भाग होय. नीतिकल्पनानुसारी, मानसशास्त्रप्रेरित, समाजशास्त्रनिष्ठ आणि सौंदर्य-शास्त्राधिष्ठित, असें समीक्षापद्धतीचें त्यांनीं चतुर्विध वर्गीकरण केलेलें आहे. " सौंदर्य आणि जीवनमूल्यें यांची फारकत केल्यामुळेंच अनेक वैचारिक आणि भावनाविषयक आपत्ति उद्भवतात. त्यांच्यांतील काल्पनिक विरोधामुळें कलेच्या क्षेत्रांत आणि जीवनामध्यें अनेक भोंवरे निर्माण होतात. सौंदर्यमूल्याला जीवनमूल्याच्या श्रेणीमध्यें योग्य तें स्थान दिल्यानें या आपत्तीचा परिहार होतो. तद्वतच समीक्षेच्या प्रक्रियेमध्यें सौंदर्य हें मूल्य प्रथम आणि आवश्यक असलें तरी एकमेव नसतें. त्याच्या व्यतिरिक्त साहित्य-कृतींतील भावनाशयाच्या विवरणार्थ मानसशास्त्रीय आणि सामाजिक मूल्यांचा विचार करणें आवश्यक असतें. आणि अखेर सार्वकालीन अशा जीवन-मूल्यांचा निकषहि स्वीकारावा लागतो. समीक्षेच्या प्रक्रियेंतील हा तीन पायऱ्यांचा सोपान आहे " अशी समन्वयात्मक चिकित्सा त्यांनीं केलेली आहे.

ज्याला कुसुमावतीबाईंचें ' मृत्युपत्र ' असें आतां दुर्दैवानें म्हणावें लागेल, त्या मृत्यूपूर्वी अवघे तीन आठवडे ग्वाल्हेरच्या व्यासपीठावरून केलेल्या अध्यक्षीय भाषणांत " वाङ्मयप्रकारांत उतरचढ नेहमीच होत असतो. उत्क्रांति–विलयाचा चक्र-नेमिक्रम तेथेंहि नेहमी चालत असतो. नवें जुनें ठरतें व त्या जुन्यांतून पुन: नव्याचा उदय होतो " असें म्हणून मराठी वाङ्मयांत नवचैतन्याचा उदय होऊं लागल्याबद्दल त्यांनीं हर्ष व्यक्त केला आहे. " कथालेखक आणि कवि पुनः नवनवे मार्ग शोधूं लागले आहेत. कालपर्यंत जीं साहित्यनिर्मितीचीं केंद्रें समजलीं जात होतीं त्याहून वेगळ्या, अलक्षित, अशा महाराष्ट्राच्या भागांतूनहि ते पुढें येत आहेत. त्यांच्या श्रद्धा अजून विस्कटल्या नाहींत. उलट आजच्या जीवनाच्या अग्नींतून त्यांची माणुसकी उजळून निघाली आहे, असें वाटतें ". असा आशावाद त्यांनीं प्रकट केलेला आहे.

वाङ्मयसमीक्षेचा परिणाम ताबडतोब दिसायला लागणें अशक्यप्राय असतें. तथापि आज केलेली धडपड उद्यां ना परवां अंशतः तरी फळाला आल्यावाचून रहात नाहीं असा त्यांना विश्वास वाटत होता. त्याच न्यायानें सौ. कुसुमावतीबाई गेल्या तरी त्यांनीं जाण्यापूर्वी मराठी साहित्य क्षेत्रांत निर्माण करून ठेवलेलें आपलें स्वतंत्र स्थान पुष्कळ काल-पर्यंत टिकून राहील यांत शंका नाहीं.

– श्री

श्री. श्रीपाद शंकर नवरे

नवे सामाजिक प्रश्न

बदलत्या राजकीय, आर्थिक आणि सामाजिक परिस्थितिबरोबर नवे नवे सामाजिक प्रश्न उत्पन्न होत जातात आणि समाजाच्या स्वास्थ्यासाठीं ते शक्य तितक्या लवकर सोडविण्याची आवश्यकता उत्पन्न होते. गेल्या शेसवाशे वर्षांचा भारताचा इतिहास पाहिल्यास सामाजिक चळवळींचें लक्ष्य उत्तरोत्तर कसें बदलत गेलें तें ध्यानांत येतें. ब्राह्मो समाज, प्रार्थना समाज, आर्य समाज, इ० संघटनांचा हेतु सामाजिक सुधारणा हाच होता. हे प्रयत्न बरेचसे प्रादेशिक होते. सामाजिक सुधारणेप्रमाणें राजकीय सुधारणेसाठींहि प्रादेशिक संघटनांनींच प्रथम हालचाल सुरू केली. पुढें अखिल भारतीय स्वरूपाच्या काँग्रेसमध्यें या प्रादेशिक प्रयत्नांचें ज्याप्रमाणें एकीकरण करण्यांत आलें त्याप्रमाणें सामाजिक सुधारणेसाठींहि अखिल राष्ट्राचे पातळीवर सामाजिक परिषदेची हालचाल सुरू झाली. यांतून 'आधीं राजकीय कीं आधीं सामाजिक' या वादाची घनचक्कर कांहीं काळ अगदीं तीव्रतेला पोंचली, इतकी कीं राजकारण आणि समाजसुधारणा हीं क्षेत्रें विभागलीं जाऊन त्यांत कार्य करणाऱ्या पुढाऱ्यांमधून विस्तव जाईनासा झाला! म. गांधीनीं अस्पृश्यता निवारणाचा प्रश्न राजकीय सुधारणेला वाहिलेल्या काँग्रेसच्या कक्षेंत आणून दोन संघटनामधील विरोध नाहींसा करण्याचा पहिला मोठा प्रयत्न केला, इतकेंच नव्हे तर जहाल स्वरूपाच्या राजकीय चळवळींबरोबर कित्येक सामाजिक सुधारणांचें नेतृत्व स्वतःकडे घेऊन 'आधीं राजकीय कीं आधीं सामाजिक' हा प्रश्न 'दोन्ही एकदम' असें उत्तर देऊन जवळजवळ निकालांत काढला.

गेल्या अर्ध-पाऊण शतकांतील आमच्या सामाजिक चळवळीनें निरनिराळीं स्वरूपें धारण केलेलीं आढळतात. अस्पृश्यता निवारण, जातिभेदनाश, स्त्रीशिक्षण, बालविवाहनिषेध, विधवाविवाह पुरस्कार, केशवपनादि रूढींचा धिक्कार, रोटीबेटीबंधनावर हल्ला, इ० विषय एकेकाळीं सामाजिक परिषदांमधून आवेशानें चर्चिले जात. आतां त्यांपैकीं बहुतेक गतार्थ झालेले दिसतात. म० गांधींनीं राजकीय चळवळीची तीव्रता उत्तरोत्तर वाढवित नेऊन तिचें लोण अत्यंत वेगानें खेडोपाडीं नेऊन पोंचविल्यामुळें सामाजिक भेदाभेदांचा कांहीं काळ तरी लोकांना विसर पडला. राजकीय सुधारणेइतकेंच त्यांनीं सामाजिक सुधारणेकडे केवळ उक्तीनें नव्हे तर कृतीनें लक्ष दिल्यामुळें राजकीय आणि सामाजिक पुढाऱ्यांमधील अंतर तुटत चाललें. राजकीय हक्कांच्या प्राप्तीबरोबर बिकट सामाजिक प्रश्न सोडविणें सुकर होत चाललें. नवीन राज्यघटनेंत समाजसुधारणेची दिशा निश्चित करण्यांत आली. 'सामाजिक समता' हें ध्येय पुढें ठेवण्यांत आलें.

या राजकीय स्थित्यंतरामुळें सामाजिक चळवळीचें स्वरूपहि पालटणें अपरिहार्य झालें. निदान महाराष्ट्रांत तरी राजकीय झंझावातामुळें कित्येक वर्ष खंडित झालेल्या सामाजिक परिषदेचें स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर पुनरुज्जीवन करण्यांत आलें. 'राजकीय समतेबरोबर सामाजिक आणि आर्थिक समता प्राप्त होतेच असें नाहीं' हें अनुभवानें मिळालेलें सूत्र हातीं धरून पुनरुज्जीवित सामाजिक परिषदेनें आपलीं पावलें टाकण्यास प्रारंभ केला. परिषदेच्या या मुख्य भूमिकेविषयीं आतां मतभेदाला जागा फारच थोडी असली तरी पुणें, नाशिक, जळगांव, नागपूर, या ठिकाणीं अधिवेशनें भरवूनहि गेल्या सात आठ वर्षांत या परिषदेचे पाय जमिनीला टेकलेले दिसत नाहींत, किंवा लोकांचें लक्ष ती आकर्षूं शकली नाहीं, याचें कारण विद्यमान सामाजिक प्रश्न सोडविण्याचें काम सध्या अनेक सरकारी किंवा बिनसरकारी संस्थांमार्फत चाललेलें आहे याखेरीज दुसरें नाहीं; राज्यघटनेनेंच समाजकल्याणाचें कंकण राज्यकर्त्यांचे हातांत बांधलें आहे. या ध्येयाचे दिशेनें विविध कायद्यांचीं आणि पंचवार्षिक योजनांचीं पावलें टाकण्यांत येत आहेत. राजकीय, सामाजिक

किंवा आर्थिक क्षेत्रांची बरोबर सीमारेषा दाखविणें कठीण असलें तरी सर्वसामान्यपणें ज्यांना सामाजिक कार्यें असें समजण्यांत येतें तीं सिद्धीस नेण्यासाठीं पहिल्या पंचवार्षिक योजनेच्या कालांतच सरकारी प्रयत्नानें 'सेंट्रल सोशल वेल्फेअर बोर्ड'ची स्थापना करण्यांत आली. या बोर्डाच्या खर्चासाठीं पंचवार्षिक योजनांमधून तरतूद करण्यांत येऊं लागली. मध्यवर्ती बोर्डाच्या राज्यानिहाय शाखा स्थापन करण्यांत आल्या, इतकेंच नव्हे तर कित्येक राज्यांत समाज कल्याणाचीं स्वतंत्र खातीं निर्माण करण्यांत येऊन तीं एकाद्या मंत्र्याच्या हातीं देण्यांत आलीं.

स्वराज्यांतील सरकारनें स्वतः समाजसुधारणेच्या या विशिष्ट क्षेत्रांत पदार्पण करण्यापूर्वी 'इंडियन कॉन्फरन्स ऑफ् सोशल वर्क' या नवीन सामाजिक संघटनेची स्थापना स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या वर्षींच, म्हणजे १९४७ सालीं झालेली होती हें लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. मागाहून सहा वर्षांनीं स्थापन झालेल्या सेंट्रल सोशल वेल्फेअर बोर्डाच्या स्थापनेमुळें या बिनसरकारी प्रयत्नांना दुजोरा मिळाला, इतकेंच नव्हे तर या परिषदेला सरकारची उत्तरोत्तर सक्रिय सहानुभूति मिळत चालली. या परिषदेनें असलेंच काम करणाऱ्या आंतरराष्ट्रीय परिषदेशीं संबंध जोडून अनुभवांची देवाणघेवाण करण्याचा व 'बाहेरची' सहानुभूति मिळविण्याचाहि आतांपर्यंत प्रयत्न केलेला आहे. १९५२ सालीं मद्रास येथें 'इंटरनॅशनल कॉन्फरन्स ऑफ् सोशल वर्क' चें सहावें अधिवेशन 'इंडियन कॉन्फरन्स ऑफ् सोशल वर्क'च्या सहकार्यानेंच भरलेलें होतें आणि त्या अधिवेशनाला अनेक देशांतील नामांकित कार्यकर्ते उपस्थित होते, यावरून या सहकार्याची कल्पना करतां येण्यासारखी आहे. भारतांत देशभर ठिकठिकाणीं विखुरलेल्या सामाजिक संस्थांमध्यें सहकार्य आणि एकसूत्रीपणा घडवून आणणें आणि परस्परांच्या विचारानें पुढचें पाऊल टाकणें हा या कॉन्फरन्सचा मुख्य उद्देश आहे.

जात्युच्छेदन आणि अस्पृश्यता निवारण हे अद्यापि पूर्णांशानें न सुटलेले प्रश्न विधायक मार्गानें सोडविण्याचें कार्य या अखिल भारतीय परिषदेनें हातीं घेतलेलें आहेच, पण त्याशिवाय पूर्वीच्या सामाजिक परिषदांच्या डोळ्यांसमोर नसलेले कित्येक प्रश्न तिला आतां बदललेल्या परिस्थितींत हातीं घ्यावे लागलेले आहेत. गेल्या अर्धपाऊण शतकांत अविभक्त कुटुंबसंस्था उध्वस्त झाली आहे. हातघाईवर आलेल्या जीवनकलहामुळें 'कोणी पुसेना कोणाला' अशी कठीण परिस्थिति उत्पन्न झाली आहे. बेकारांना, विधवांना, अपंगांना, पोरक्या मुलांना, मिळत असलेलें अविभक्त कुटुंबाचें छत्र नाहींसें होऊन तीं सर्व उघडीं पडलीं. एकंदर समाजाच्या सहानुभूतीवर किंवा सरकारच्या मदतीवर जीवन कंठण्याची त्यांचेवर पाळी आली. प्रौढविवाहाच्या कायद्यानें बालविधवांची संख्या हटली आणि पुनर्विवाहाविषयीं सामान्य जनतेला फारशी घृणा वाटेनाशी झाली, पण विवाहाच्या वाढत्या वयाबरोबर कुमारिका मातांची आणि अनौरस संततीची संख्या वाढत चालली ! स्त्रिया शिक्षण घेऊन नोकऱ्या करूं लागल्या, पण त्याबरोबर पुरुषांच्या बेकारींत स्त्रियांची बेकारी अधिकाधिक भर टाकीत चालली ! जीवनकलहाला तोंड देण्याचें एक साधन म्हणून कुटुंबनियोजनाची एक अगदीं नवी चळवळ समाजहितेच्छूंना हातीं घ्यावी लागली. औद्योगिक युगाच्या वाढत्या व्यापाबरोबर खेड्यांतील ओघ शहरांकडे वाढत राहून शहरांची भरमसाट वाढ होत चालली आणि आरोग्याचे सर्व नियम धाब्यावर बसविणाऱ्या गलिच्छ वस्त्या पृथ्वीवर नरकाची प्रतीति देऊं लागल्या. कामगारांच्या प्रश्नांनीं धारण केलेलें रौद्रस्वरूप शासकांना भेडसावूं लागलें. मुलांतील गुन्हेगारी, वाढता वेश्याव्यवसाय, निराधार बायकामुलांची वाढती संख्या, भिकारी, इ. सामाजिक रोगांमुळें समाजाचें स्वास्थ्य बिघडत चाललें. एकंदर लोकसंख्येच्या षष्ठांश-सप्तमांश असलेल्या आदिवासींकडे आतांपर्यंत ख्रिस्तीधर्मप्रचारकांखेरीज कोणीच लक्ष दिलेलें नव्हतें. या धर्मप्रचारकांनीं आदिवासींची सुधारणा घडवून आणतांना निराळेंच राजकीय आणि सामाजिक व्यूह रचल्याचा कडु अनुभव आला. विकासयोजना हातीं घेऊन सिद्धीस नेल्याखेरीज खेड्यांची सुधारणा करतां येणार नाहीं किंवा एकंदर समाजाला स्वास्थ्य लाभणार नाहीं. पण या योजना सिद्धीस नेण्याइतका एकोपा, मानसिक बल, आणि शिक्षण जनतेला दिलें पाहिजे आणि तें देणारे कार्यकर्ते तयार केले पाहिजेत-असे एक कीं



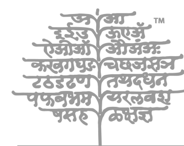


दोन, कितीतरी नवे नवे प्रश्न बदलत्या परिस्थितीमुळें ढवळून वर आले असून समाजहितचिंतकांच्या चिंतेचे विषय झालेले आहेत. म्हणून नवीन सामाजिक परिषदांनीं हेच विषय मुख्यत: हातीं घेतले तर त्यांत आश्चर्य नाहीं

गेल्या महिन्यांत (आक्टोबर १९६१) दिल्ली राजधानींत केन्द्रीय मंत्री श्री. गोपाळ रेड्डी यांचे अध्यक्षतेखालीं 'इंडियन कॉन्फरन्स ऑफ सोशल वर्क' या संघटनेचें बारावें अधिवेशन मोठ्या धामधुमीनें पार पडलें. त्यावेळीं चार दिवस चर्चिल्या गेलेल्या विषयावरून नवीन सामाजिक प्रश्नांचें स्वरूप आणखी विशद करून सांगतां येईल. नवीन जन्माला येणारें मूल हा प्रत्येक राष्ट्राचा भावी आधारस्तंभ समजण्यांत येतो. पण हा 'स्तंभ' पायासहित शक्य तितका भक्कम आणि कालोपयुक्त करण्याकडे तो जन्माला येतो त्या कुटुंबाचें किंवा समाजाचें फारच थोडें लक्ष असतें. जन्माला आलेलें मूल त्याच्या नशिबाचा हवाला देऊन वाऱ्यावर सोडून देण्यांत येतें, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. परिस्थितीचा वारा नेईल तिकडे तें फेंकलें जातें आणि समाजाला उपयुक्त ठरण्याऐवजीं तें भारभूत होऊन बसतें ! जन्म देणाऱ्या त्याच्या मातेचें आरोग्य संभाळण्यापासून त्याचें संरक्षण व संवर्धन करावें लागतें आणि त्याच्या पोषणाला आणि शिक्षणाला कायद्यानें घालून दिलेल्या वयापासूनच नव्हे तर मूल बोलूं-चालूं लागल्यापासून लक्ष द्यावें लागतें हें समाजाच्या ध्यानांतच येत नाहीं. सुस्थितींत असलेल्या कुटुंबांची देखील ही दशा, मग दारिद्र्य आणि अडाणीपण वांट्यास आलेल्या कुटुंबांतील मुलांचें, किंवा त्याहिपेक्षां पुढें जाऊन आईबापांपैकीं एक किंवा दोन्ही आधार तुटलेल्या मुलांची काय आबाळ होत असेल त्याची कल्पना करणें अशक्य नाहीं. म्हणूनच बालसंगोपनाचा (चाइल्ड वेल्फेअर) विचार करण्याकरितां राष्ट्रीय आणि आंतरराष्ट्रीय संघटना उभ्या कराव्या लागल्या, आणि या पायाभूत विषयाकडे त्या त्या देशांतील सरकारचें लक्ष खेंचावें लागलें.

उपेक्षित किंवा निराधार मुलांमुलींची संख्या समाजांत थोडीथोडकी नसते. महायुद्धासारखी मानव निर्मित किंवा भूकंप, महापूर, दुष्काळ, यांसारखी नैसर्गिक आपत्ति कोसळते तेव्हां तर अशा मुलांची संख्या सहस्रांनीं, लाखांनीं, वाढते आणि त्यांचें काय करावें हें समजत नाहीं ! जन्मदात्या मातेची जागा जगांत कोणत्याहि कृत्रिम उपायांनीं भरून काढतां येत नाहीं. खाजगी किंवा सरकारी संस्था किंवा 'आश्रम' काढून अशा मुलांची सामुदायिक चिंता वहाणें, हा आतां एक धोपट मार्ग झालेला आहे. पण कौटुंबिक जीवनापेक्षां संस्थामधील सामुदायिक जीवन अत्यंत गौण किंवा कमी दर्जाचें होय, असा अनुभव येण्यास विलंब लागला नाहीं. आईप्रमाणें कुटुंबाची जागाहि सार्वजनिक संस्था भरून काढूं शकत नाहींत. अगदीं निराधार मुलांना हें उसनें कौटुंबिक जीवन कसें द्यावयाचें ? अर्थात् चालू कुटुंबावर त्याचा भार टाकून निपुत्रिकानें दत्तक घेण्याची प्रथा आपल्या देशांत रूढ झाली आणि धर्मशास्त्रानें कांहीं निर्बंध घालून ती प्रथा पुनीत केली ती ऐहिक वारस किंवा पारलैकिक सुख मिळावें म्हणून ! निराधार मुलाला आधार देणें व समाजोपयोगी करणें, ही कल्पना त्याच्या बुडाशीं नव्हती. सुधारक आगरकरांनीं इतर कित्येक अनिष्ट सामाजिक रूढींप्रमाणें दत्तकाचे रूढीवरहि हल्ला चढवून निपुत्रिकांना नवीन सामाजिक दृष्टि देण्याचा प्रयत्न केला. पण न्यायमूर्ति रानड्यांच्या सारखा सुधारकाग्रणीहि या रूढीपासून स्वतःचा बचाव करूं शकला नाहीं !

सर्वंकष महायुद्धांत कितीतरी देशांत अपरिमित मनुष्यहानि होऊन लक्षावधि मुलांवर निराधार होण्याचा प्रसंग ओढवला. तेव्हां युद्धोत्तर इतर अनेक तांतडीच्या प्रश्नांबरोबर, निराधार मुलांना मार्गाला लावण्याचा प्रश्नहि त्या त्या देशांतील सरकारवर किंवा समाजावर येऊन पडला. युद्धांतून बचावलेल्या अनेक कुटुंबांनीं हीं मुलें वाढून घेऊन त्यांच्या सर्व भवितव्याची जबाबदारी घेण्याची इच्छा दर्शविली आणि समाजसेवेचा एक नवा उच्च आदर्श रूढ केला. संस्थाजीवनापेक्षां कौटुंबिक जीवन हें केव्हांहि 'उजवें' असणार. म्हणून त्या त्या सरकारानीं निराधार मुलांची निरनिराळ्या कुटुंबांतून सोय करून देण्याच्या प्रथेला उत्तेजन दिलें. अशा वांटणीनंतर उरलेल्या मुलांसाठीं सरकारी किंवा बिनसरकारी संस्थांची उभारणी करण्यांत आली. त्या त्या देशांतील मुलांची सोय





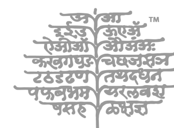
भाषा आणि संस्कृति या दृष्टींनीं त्या देशांतच लावणें सोयीचें असतें हें खरें, पण सध्यांच्या आंतरराष्ट्रीय युगांत याहि प्रश्नानें आंतरराष्ट्रीय स्वरूप धारण केल्याचीं, म्हणजे राष्ट्राराष्ट्रांत निराधार मुलांची देवाणघेवाण केल्याचीं, उदाहरणें घडलीं ! ज्या वयांत कसलेच संस्कार घडलेले नसतात अशा अर्भकांच अशा आंतरराष्ट्रीय देवघेवीनें कसलेंहि नुकसान होण्याची शक्यता नसते. थोड्या महिन्यांपूर्वी एका स्वीडिश दांपत्यानें अहमदाबाद येथील एका अनाथालयांतून एका बेवारसी मुलाला दत्तक घेतलें तेव्हां गुजरातचे राज्यपाल उपस्थित होते.

अविभक्त कुटुंबपद्धतीचा विध्वंस, कुटुंबनियोजनाचा अभाव, मनुष्यनिर्मित किंवा नैसर्गिक आपत्ति, जागेची टंचाई, वाढती महागाई, बेकारी, दारिद्य, इत्यादि अनेक कारणांमुळें भारतांत उपेक्षित किंवा निराधार मुलांची संख्या उत्तरोत्तर वाढत चालली आहे. असलीं मुल गुन्हेगारी प्रवृत्तीला लवकर बळी पडतात व समाजाचें स्वास्थ्य बिघडविण्याला कारणीभूत होतात. या आपत्तीला तोंड देण्यासाठीं सरकारला ' चिल्ड्रेन ॲक्ट ' किंवा ' ऑर्फनेजेस ॲक्ट ' करावे लागले. अल्पवयी गुन्हेगारांसाठीं निराळीं कोर्टें स्थापन करावीं लागलीं, आणि अशा मुलांच्या संगोपनासाठीं आणि शिक्षणासाठीं संस्था काढाव्या लागल्या, किंवा खाजगी संस्थांना मान्यता देऊन मदत करण्यासाठीं नियम करावे लागले. पण इतकी व्यवस्था करूनहि मुलांवर इष्ट ते संस्कार होऊं शकत नाहींत; त्यापेक्षां निरनिराळ्या कुटुंबांतून निराधार मुलांना आधार दिल्यानें अधिक चांगले आणि फलदायी संस्कार होऊं शकतील, त्यांचेकडे वैयक्तिक लक्ष पुरविलें जाईल, आणि त्यांच्यांतील नैसर्गिक प्रवृत्तींना उत्तेजन मिळूं शकेल, असें इतर देशांतील अनुभवावरून कळून चुक-ल्यामुळें भारतांतील समाजहितेच्छूंचें आणि सामाजिक कार्यकर्त्यांचें अलीकडे या प्रश्नाकडे विशेष लक्ष लागलेलें आहे.

पण हा प्रश्न वाटतो तितका सोपा नाहीं. त्यांतून कितीतरी गुंतागुंत निर्माण होण्याची शक्यता आहे. श्रीमंत कुटुंबांनीं अशा मुलांच्या संगोपनाची आणि शिक्षणाची जिम्मेदारी पत्करली तरी कुटुंबांतील स्वतः-च्या मुलांप्रमाणें या ' दत्तक ' किंवा ' मानीव ' मुलांना वागविण्यांत येईल कीं फुकटा नोकर म्हणून त्याला राबवून घेण्यांत येईल; नैसर्गिक प्रवृत्तींप्रमाणें त्याच्या सर्वांगीण विकासाला वाव मिळूं शकेल कीं नाहीं; हें आपलें भावंड नव्हे, दुसरें कोणी परकें आहे, अशी कांहीं ना कांहीं कारणानें कुटुंबांतील इतर मुलांना जाणीव झाली तर त्याच्याशीं तीं कशीं वागतील; मूल विशिष्ट वयापर्यंत पोंचलें आणि मग त्याच्या जन्मदात्या आईबापांनीं त्याचा कोणत्यातरी भल्याबुऱ्या हेतूनें ताबा मागितला तर कोणत्या कायदेशीर अडचणी उत्पन्न होऊं शकतील आणि तशा त्या उत्पन्न झाल्या तर मुलांच्या भवितव्याला बाध येणार नाहीं अशा रीतीनें त्या अडचणींचा परिहार कसा करावयाचा; दत्तक कुटुंबाची आर्थिक परिस्थिति मागाहून खालावली किंवा दत्तक मूल निर्बुद्ध अथवा वाईट संवयीचें निघालें म्हणून तें त्या कुटुंबाला मध्येंच नकोसें झालें तर त्या मुलाची पुढची व्यवस्था कोणी व कशी करावयाची; इत्यादि कितीतरी उपप्रश्न कल्पनेला आजच दिसूं लागतात. अर्थात् त्यांचीं समाधानकारक उत्तरें आजच देण्याची आवश्यकता आहे. भारतांत कुटुंबांबाहेरचें मूल स्वतःचें म्हणून बाळगण्याची प्रवृत्ति श्रीमंतांत देखील फार कमी. हा विषय एकाद्यावर सक्ति करण्यासारखा खास नाहीं. आर्थिकदृष्ट्या कनिष्ठ प्रतीचीं कुटुंबें हें विकतचें श्राद्ध घेण्यास राजी होणार नाहींतच, पण रहाण्याच्या जागेच्या दृष्टीनें आधींच अडचणींत सांपडलेलीं आणि महागाईनें गांजलेलीं मध्यम वर्गांतील कुटुंबें देखील ज्यांना स्वतःच्या मुलांचें लेंढार संभाळतां संभाळतांच तोंडाला फेस येतो ! – नवें ओझें पत्करण्यास तयार होणार नाहींत. या नवीन मुलासाठीं सरकारांतून आर्थिक मदत देण्याची सोय केली तर ती त्या मुलाच्या कारणींच खर्च होईल, त्याचे हाल करून सर्व कुटुंबासाठीं ती रक्कम खर्ची पडणार नाहीं, यासाठीं पहारा ठेवावा लागेल ! तो परिणामकारक ठेवतां येईल कीं नाहीं हा प्रश्न निराळाच ! आणि अशा सरकारी पहाऱ्याखालीं बाहेरच्या मुलांचें पालनपोषण करणारीं जागृत समाजहितबुद्धीचीं कुटुंबें आजच्या परिस्थितींत किती मिळूं शकतील हा संशय आहेच !

हें झालें सर्वसामान्य अव्यंग आणि सुबुद्ध मुलां-साठीं. याशिवाय कांहीं ना कांहीं शारीरिक किंवा मान-

अनुक्रमणिका





सिक व्यग असलेल्या मुलांचा प्रश्न निराळाच असतो आणि तो निराळ्याच मार्गानें सोडवावा लागतो. अशीं मुलें पृथ्वीला भारभूत न होतां उपयुक्त नागरिक बनविण्याचें काम विशेष सहानुभूतीनें आणि कष्टाचें असतें. व्यंगें मुळांतच होऊं न देण्यापासून तीं असल्यास त्यांचेवर मात करणारी उपाययोजना करण्यापर्यंत समाजहितचिंतकांना विचार करणें प्राप्त आहे. त्यासाठीं आंतरराष्ट्रीय पातळीवर विचार करण्याची आवश्यकता विशेषच भासते.

युद्धांना आळा घालून जगांत शांतता आणि समृद्धि प्रस्थापित करण्यासाठीं पहिल्या महायुद्धानंतर राष्ट्रसंघाची स्थापना झाली. त्यांत मुख्यतः राजकीय दृष्टि असली तरी त्याहून अन्य प्रकारचे प्रश्न आंतरराष्ट्रीय दृष्टिकोनांतून आंतरराष्ट्रीय सहकार्यानेंच सोडविले पाहिजेत, ही विचारसरणी उत्तरोत्तर दृढ होत जाऊन विशिष्ट प्रश्न सोडविण्यासाठीं निरनिराळ्या प्रकारच्या अनेक आंतरराष्ट्रीय संघटना तेव्हांपासून निर्माण झाल्या. राजकीय वर्चस्वासाठीं राष्ट्रसंघांतून ज्या प्रकारचीं भांडणें नित्य चालतात. तशीं या संघटनामधून चालतांना दिसत नाहींत. कारण त्यांत एका देशाचें दुसऱ्या देशांवर वर्चस्व प्रस्थापित करण्याचा प्रश्न नसतो. दुसऱ्या महायुद्धानें पहिल्या राष्ट्रसंघाला फार मोठा धक्का दिला तरी त्याच्या बुडाशीं असलेली मुख्य कल्पना अबाधित राहिली आणि संघटनात्मक दोष दुसऱ्या महायुद्धानंतर स्थापन झालेल्या नवीन राष्ट्रसंघांत (युनो) सुधारण्यांत आले. आंतरराष्ट्रीय दृष्टि बालसंगोपनाच्या कार्यालाहि उपयोगी पडत आहे. मुलांच्या नैसर्गिक हक्कांची जाणीव करून देणारी एक आंतरराष्ट्रीय सनदच (चार्टर) निर्माण करण्यांत आली. युनायटेड नेशन्स चिल्ड्रेन्स फंड स्थापन करण्यांत आला. शैशवावस्थेंतून पौगंडावस्थेंत, प्रौढावस्थेंत, वाढत जाणाऱ्या मुलांचे आणखी निराळे प्रश्न उत्पन्न होत जातात. तरुण पिढींत शिस्त, नेतृत्व, माणुसकी, भेदातीत परोपकारी समाजहितबुद्धि, उत्पन्न करण्याचें वय हेंच, ही दृष्टि पुढें ठेऊन दिल्लीच्या परिषदेंत National Social Service for Youth या विषयावरील एका स्वतंत्र विभागांत पुढील निबंध वाचण्यांत आले —

(a) National Social Service as a means of promoting Youth Leadership and Discipline.

(b) Co-ordination and Integration of Youth Organisations with special reference to Programme and Personnel.

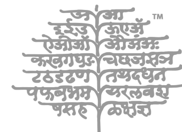
(c) National Social Service – Its Impact on Education of Students.

(d) National Social Service – Should it be compulsory or voluntary ?

(e) Role of Voluntary Social Service Organisations in promoting National Social Service for Youth.

नवीन सामाजिक प्रश्नांची केवळ कल्पना येण्यासाठीं बालसंगोपनाचा आणि संवर्धनाचा प्रश्न जरा विस्तारांनीं येथें मांडला. अन्य प्रश्नांचा फक्त ओझरता उल्लेख वर केला आहे. त्यांपैकीं प्रत्येकाचा स्वतंत्र लेखानें परामर्श घ्यावा लागेल. प्रसंगोपात्त तसें करूंहि. तूर्त तिसरी पंचवार्षिक आंखणाऱ्या नियोजनमंडळाच्या शब्दांत एवढें सांगितलें म्हणजे पुरे कीं,

" Ultimately, it is the development of the human being and the human personality that counts. Although planning involves material vinestment, even more important is the investment in man. The people of India today, with all their burdens and problems, live on tha frontier of a new world which they are helping to build. "





[अनुक्रमणिका](#)



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

श्री. ना. गो. चापेकर

मंत्रकार

भरद्वाज

गेल्या लेखांत ऋग्वेदाच्या पांचव्या मंडलांतील सूक्ताच्या ऋषींविषयीं विचार केला. ह्या लेखांत बाकीच्या मंडलाच्या सूक्तकर्त्यांविषयीं चर्चा करण्याचें योजिलें आहे.

सहाव्या मंडलांत ७५ सूक्तें आहेत. त्यांपैकीं ५९ सूक्तांचा "द्रष्टा" भरद्वाज आहे. द्रष्टा व कर्ता ह्यांत भेद करीत नाहींत. वेद अपौरुषेय आहेत; परमेश्वराचें निःश्वसित म्हणजेच वेद अशी समजूत करून घेतल्यावर अमकें सूक्त अमक्यानें रचलें असें म्हणणेंच शक्य नाहीं. सहाव्या मंडलाचा कर्ता प्रायः भरद्वाज आहे असेंच मानलें जातें असें धरून मी पुढील चर्चा करीत आहे. ह्या लोकांच्या मतें द्रष्टा म्हणजे संशोधक नव्हे. अन्तर्ज्ञानाने ज्यांना ऋचा दिसल्या अथवा स्फुरल्या ते द्रष्टे होत. परमेश्वराच्या निःश्वसित कल्पनेचीच ही दुसरी आवृत्ति म्हणावयास हरकत नाहीं.

भरद्वाज एक कीं अनेक ?

भरद्वाज हा सूक्तकर्ता ऋषि आहे असें म्हटल्यास भरद्वाज ह्या व्यक्तीबद्दल प्रथम निश्चिति झाली पाहिजे. तथापि, तसें करण्यास ऋग्वेदांत उपकारक पुरावा मिळण्यासारखा नाहीं. थोड्या ठिकाणीं भरद्वाज शब्द आला आहे हें खरें, परंतु त्याबरोबरच भरद्वाजाः असा बहुवचनी शब्दहि आढळतो. ह्या अनेक भरद्वाजांपैकीं, एक भरद्वाज तो भरद्वाजः, एक पिता व बाकीचे पुत्र असा त्याचा अर्थ नाहीं. ऋग्वेद्यांच्या ऋषितर्पणांत "भरद्वाजस्तृप्यतु" असें म्हणून पाणी देतात. तर्पणकाराची समजूत एकच भरद्वाज असल्याची दिसते. व्यक्तीचें जनकत्व आईबापांत शोधावें लागतें. परंतु ह्या संबंधाने ऋग्वेदांत मुग्धताच दिसते. 'बृहस्पतीला ममतेपासून भरद्वाज झाला' ही पौराणिक माहिती ऋग्वेदाचा अर्थ लावतांना उपयोगी पडत नाहीं. मामतेय व भरद्वाज एक नाहींत. बृहतः जगतः पति अशी बृहस्पति शब्दाची फोड करितात आणि त्यावरून बृहस्पति म्हणजे इन्द्र मानलें जातें. १–६२–३ मध्यें हें सूचित केलें आहे. १०–६८ वरून ह्या अनुमानाला पुष्टि मिळते. अंगिरस हेंहि बृहस्पतीचें दुसरें नांव असावें (२।२३।१८). बृहस्पति व अंगिरस ह्यांचा निकट संबंध ६–७३ वरूनहि समजण्यासारखा आहे. बृहस्पति माझा पिता आहे असें ६।७३।१ मध्यें ऋषि म्हणतो आणि सर्वानुक्रमाप्रमाणें भरद्वाज ह्या सूक्ताचा कर्ता आहे. हाच पौराणिक कथेचा उगम असावा. परंतु हे सर्व आकाशांतील देव आहेत हें ध्यानांत घेतलें म्हणजे भरद्वाज हा मनुष्य नाहीं हें स्पष्ट होतें. २–२६–२ मध्यें वाजिनेय शब्द आला आहे आणि ह्या सूत्राचा कर्ता भरद्वाज आहे म्हणून वाजिन्याः पुत्रः भारद्वाजः असा अर्थ सायनाचार्य करून भरद्वाजाची आई वाजिनी ठरवितात. ममतेखेरीज भरद्वाजाला ही दुसरी आई झाली! भरद्वाजाचें रेभ हें आणखी एक नांव होतें असें सायनाचार्य सांगतात (६–११–३). असा ह्या नांवांचा गोंधळ दिसला म्हणजे ह्या प्रमाणांवर अवलंबून राहणें युक्त होणार नाहीं.

गोंधळाचें कारण

ह्या गोंधळाचें कारण असें दिसतें कीं भरद्वाज हा शब्द विशेषणात्मक आहे. असें विशेषण निरनिराळ्या व्यक्तींना लावणं साहजिक आहे. जेथें विपुल अन्न, विपुल संपत्ति तसेंच शारीरिक बल आहे तें सर्व भरद्वाज. १–५९–७ मध्यें यागाचें हें विशेषण आहे (पुष्टिकरहविर्लक्षणान्नवत्सुयागेषु) असें पर्यायाने सायनांनीच म्हटलें आहे; १–११६–१८ मध्यें दिवोदासाचें विशेषण आहे.

ह्या ठिकाणीं असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, धात्वर्थानें शब्द वापरण्यांत असतांनाच विशेषनाम म्हणून त्याचा उपयोग होणें संभवनीय आहे काय ? एकाच वेळीं हे दोन प्रकार प्रचारांत असणें शक्य दिसत नाहीं. ज्याच्याजवळ विपुल संपत्ति असेल अशा कोणत्याहि व्यक्तीला भरद्वाज म्हणतां येईल. मग ऋजिश्व्याला माझे पुत्र भरद्वाज आहेत म्हणजे संपन्न आहेत (६-५०-१५) असें म्हणण्यास काय हरकत आहे ? परंतु उपर्युक्त भेद लक्षांत न आल्यामुळें आम्ही ऋजिश्व्याला भरद्वाजांचा बाप बनविला ! हा बाप ऋजिश्वन् स्वतः भरद्वाज नाहीं असें समजावयाचें काय ? तोहि समज बरोबर होणार नाहीं. कारण पुढल्याच सूक्तांत स्तोत्र म्हणणारा भरद्वाज (ऋ. १२, चित्रावशास्त्र्यांचें भाषांतर) हाच स्वतः ऋजिश्वा आहे; कारण तो सूक्तकर्ता आहे. ऋजिश्वन् हा सूक्तकर्ता म्हणून कात्यायन सांगतो; परंतु ह्याचें नांव ऋग्वेदांत कोठेंहि आढळत नाहीं, ६।४९ ते ५२ व ९।९८ आणि १०८ ऋचा ६,७ ह्यांचा कर्ता ऋजिश्वान् समजतात. येथें ऋजिश्वाला भरद्वाज पुत्रहि म्हटलें आहे. अर्थात् बापलेक सर्वच जर भरद्वाज तर भरद्वाज पुत्र म्हणण्यांत स्वारस्य काय तें समजत नाहीं. ज्यांचें नांव सूत्रकार म्हणून अनुक्रमणिकाकार देतात त्यांचें नांव उभ्या ऋग्वेदांत सांपडत नाहीं अशीं दुसरींहि उदाहरणें आहेत; उदा० गर्ग, शंयु, नर, सुहोत्र व पायु. ह्यांत पुनः मौज अशी कीं, शुनहोत्र हा भारद्वाज; गर्ग, भरद्वाज पुत्र आणि शंयु हा बार्हस्पत्य असें त्यांचें वर्णन आहे. भरद्वाज हाच स्वतः बार्हस्पत्य आहे. मग सर्वांनाच बार्हस्पत्य कां म्हणू नये ? हा नुसता गबाळपणा आहे. भारद्वाज म्हणजे भरद्वाज पुत्र वेशक म्हणावें. शुनहोत्र व पायु हे निराळ्या अर्थानें ऋग्वेदांत शब्द येतात, पण व्यक्तिनांवें म्हणून नाहीं. सायनांच्या मतें सुखेन हूयते सोमः यैः इति शुनहोत्राः पात्रविशेषाः (२-१८-६); तसेंच पायु शब्दाविषयीं. पायु म्हणजे पोषणकर्ता.

ऋषिसप्तकापैकीं एक

बार्हस्पत्य, भारद्वाज, भरद्वाज, भरद्वाज पुत्र हे शब्द विचार न करतां वापरून ऋग्वेदाच्या संशोधनांत अडथळे उत्पन्न झाले आहेत. वस्तुतः भरद्वाज हा सुप्रसिद्ध ऋषिसप्तकापैकीं एक आहे. ६-२२ चा कर्ता भरद्वाज आहे. तो ह्या सूक्ताच्या दुसऱ्या ऋचेंत म्हणतो— " जे आमचे प्राचीन ... सात नवग्वपितर आहेत त्यांनी... इन्द्राची स्तुति केली " (चित्रावशास्त्र्यांचें भाषांतर). येथें हा भरद्वाज अत्रि, वसिष्ठ, विश्वामित्र इत्यादि जे सात ऋषी त्यांनाच उद्देशून बोलत आहे असें दिसतें. ह्यावरून मूळ भरद्वाज मयत होता असें उघड होतें. मग ऋग्वेदांत भरद्वाजाविषयीं अमुक माहिती म्हणून सांगण्यांत येते ती कोणत्या भरद्वाजाबद्दल ? हे सात ऋषि म्हणजे देवपुत्र होत. भरद्वाज हा अंगिरसांपैकीं (६-११-३) ' नोधागौतमहि अंगिरसांना आपले पितर म्हणून समजतो (१-६२-२). हा अंगिरस अग्नीचा पुत्र (१०-६७-२). सायनांच्या मताप्रमाणें हे आदित्यांचे म्हणजे सूर्याचे पुत्र (१०-५६-६). हे नवग्वपितर (४।५१।४; १०-६२-६) होते; ह्यावरून मूळ भरद्वाज हा मानव नसून देवपुत्र होता हें उघड आहे. अर्थात् भरद्वाजकुल हें सांप्रदायिक कुल मानणें प्राप्त आहे. निदान ह्या दृष्टीनें संशोधन होणें इष्ट आहे. संप्रदायांत रक्तसंबंध नसतो. ज्यांना आपण सात ऋषी म्हणून समजतों त्यांचा उगमसुद्धां एकाच वस्तूपासून असावा असें मानण्यास जागा आहे. अंगिरस व भरद्वाज हे आपण पाहिलेंच. अत्रीविषयींहि असेंच म्हणतां येईल. एका ब्राह्मण आंध्र गृहस्थाचें गोत्र अत्रि आहे आणि त्याच्या प्रवरांत एक अंगिरस आहेच. ऋग्वेदकालीं गोत्रसंस्था नव्हती. सायनाचार्य वारंवार अंगिरसगोत्रोत्पन्नान्—भारद्वाजगोत्रजान् असें वारंवार म्हणतात ती चूक आहे. वर आंध्र गृहस्थाचें उदाहरण दिलें तें केवळ लोकांची समजूत काय होती हें दाखविण्यापुरतेंच.





वसिष्ठ

लौकिक समजुतीप्रमाणें सातव्या मंडलाचा कर्ता वसिष्ठ. हें एकच मंडल असें आहे कीं जवळ जवळ सर्व सूक्तें (१०४) वसिष्ठाच्या नांवावर आहेत. दुसरा विशेष हा कीं, वसिष्ठः व वसिष्ठाः हीं नांवें निरनिराळया विभक्तींमिळून पन्नासावर एका मंडलांत आढळतात. वसिष्ठाः, वसिष्ठान्, वसिष्ठैः असे बहुवचनी शब्द आले असतां वसिष्ठः किंवा वसिष्ठम् असा एकवचनी शब्द आला तर अनेक वसिष्ठांपैकीं हा एक वसिष्ठ असें समजणें भाग आहे. ह्याचा अर्थ जेथें जेथें वसिष्ठः शब्द आला असेल तेथें तेथें ती एकच व्यक्ति आहे असें मानणें चुकीचें होईल.

हे वसिष्ठा तूं इन्द्राला (७–३–१), वरुणाला (७–८८–१), अग्नीला (७–४२–६१) स्तव किंवा स्तवितोस ह्यासारखे मंत्र वसिष्ठकृतच समजावयाचे काय ?

वामदेव

चौथ्या मंडलाचा कर्ता वामदेव गौतम आहे अशी पारंपरिक समजूत आहे. अर्थात गोतम-कुलांतील अथवा संप्रदायांतील एक ऋषि वामदेव नांवाचा होता असें समजणें प्राप्त आहे. चौथ्या मंडलांत एकूण ५८ सूक्त आहेत. पैकीं ५४ सूक्तांचा कर्ता वामदेव आहे. १ सूक्त इन्द्र व वामदेव ह्यांचा संवाद आहे (१८). १ त्रसदस्यूच्या नांवावर (४२) असून २ पुरुमीळ्ह व अजमीळ्ह ह्यांच्या नांवावर आहेत (४३ व ४४). हे शेवटचे दोन ऋषी सुहोत्र ऋषीचे मुलगे. संकलन करणाराने एका ऋषीचीं म्हणून सूक्तें एका मंडलांत गोवलीं असें असून दुसऱ्या ऋषींचीं सूक्तें ह्या मंडळांत कां यावीं हें समजत नाहीं. पुरुमीळ्ह दोन आहेत. पुरुमीळ्ह आंगिरस हा पुरुमीळ्ह सौहत्राहून वेगळा. ह्या दुसऱ्या पुरुमीळ्हाने वरील दोन सूक्तांवांचून तिसरें सूक्त केलेलें आढळत नाहीं. त्यांच्या नांवाचा उल्लेख मात्र येतो (१–१५१–२; १–१८३–५; ५–६१–९;८–७१–१४). पुरुमीळ्हाच्या उल्लेखांवरून तो सोमयाग करणारा असावा. शेवटच्या उल्लेखांत कवि त्याला अग्नीचें स्तोत्र म्हणावयास सांगतो. हें म्हटलें जाणारें स्तोत्र कोणी रचलें होतें हें समजण्यास मार्ग नाही. ४–४३,४४ ह्या दोन सूक्तांचे पुरुमीळ्ह व अजमीळ्ह हे जोड कर्ते आहेत. अजमीळ्हाचें नांव ऋग्वेदांत नाहीं. ४।४४ मध्यें आजमीळ्हासः शब्द आला आहे. त्याचा अर्थ अजमीळ्हाचे पुत्र स्तुति करीत आहेत असें ४–४४–६ मध्यें म्हटलेलें आढळतें. मग अजमीळ्ह ह्या सूक्ताचा कर्ता कसा होईल ? बरें ह्यांना सुहोत्राचे मुलगे म्हटलें आहे ह्याचा मेळ कसा घालावयाचा ? सुहोत्र व अजमीळ्ह हीं एकाचींच नांवें होतीं ह्याला आधार आहे कीं नाहीं मला माहीत नाहीं; ह्या बाबतींत एका माणसाला अनेक नांवें असूं शकतात; तसेंच एका नांवाच्या अनेक व्यक्ती असणें असंभवनीय नाहीं. ही गोष्ट विचारांत घेणें अवश्य आहे. सर्वानुक्रमाप्रमाणें चौथ्या मंडलांतील ५४ सूक्तें वामदेवाचीं आहेत. तरी वामदेवाचें प्रत्यक्ष नांव एकाच ठिकाणीं आहे (४–१६–१८). वामदेव ऋषीबद्दल सायनाचार्यांना कोठेंहि आख्यायिका आढळल्या नसत्या तर त्यांनीं वामदेवाचा वननीयः देवः असा कांहीं तरी निराळा अर्थ केला असता. तरीपण वामदेव हें ऋषींचें नांव आहे असें गृहित धरून काय अर्थ होतो तें पाहूं. चित्रावशास्त्रयांचें भाषांतर ह्या मंत्राचें येणेंप्रमाणें– हे इंद्रा तूं वामदेवाच्या उपासनेचा (धियः = यज्ञकर्माचा) संरक्षक हो. तूं युद्धांत संरक्षक मित्र हो. हे इन्द्रा, ज्ञानी अशा तुला आम्ही अनुसरूं. नेहमीं तूं स्तोत्यांच्याकडून प्रशंसा केला जा– ह्यावरून वामदेव स्तोत्यांहून निराळा होता हें स्पष्ट आहे. तो यजमान होता. स्तोते त्याचें यज्ञकर्म तडीस नेण्याबद्दल इन्द्राची प्रार्थना करीत आहेत. फार तर वामदेव द्रष्टा असेल मंत्रकार नाहीं. सायनहि तेंच म्हणतात (वामदेवस्य मंत्रद्रष्टुः धीनां कर्मणां अविता

रक्षिता भुवः भव) तात्पर्य, ह्या एका शब्दावरून ५४ सूक्तें वामदेवनामक ऋषीचीं म्हणजे त्याने रचलेलीं आहेत हें म्हणणें अप्रयोजक होईल. आणखीसुद्धां अडचणी कमी नाहींत. ह्याच सूक्तांतील १० वा मंत्र पहा. कवि म्हणतो, हे इन्द्र तूं कुत्साच्या घरीं ये. कुत्साला तुझ्याशीं मैत्री करण्याची इच्छा आहे. ह्यावरून यज्ञगृह कुत्साचें होतें की वामदेवाचें ? कुत्स आणि वामदेव ही एकच व्यक्ति म्हणावयाची काय ? एकंदरींत कोणाचेंहि म्हणणें श्रद्धेने बिनहरकत मान्य न करितां स्वतंत्रपणें ऋग्वेद उकलला पाहिजे हेंच खरें.

विश्वामित्र

ऋग्वेदाच्या तिसऱ्या मंडलाचा 'द्रष्टा' विश्वामित्र ह्या म्हणण्याला अन्धश्रद्धेने मूक मान्यता मिळाली आहे. ह्या मंडलांत एकंदर ६२ सूक्तें आहेत. त्यांपैकीं ४२ हून अधिक सूक्तं विश्वामित्र दृष्ट आहेत असें मानलें जातें. कांहीं ठिकाणीं विश्वामित्रो गाथिनः आहे तर अन्यत्र विश्वामित्रः एवढेंच आहे. आमचा हा भोंगळपणा आम्हांला ठिकठिकाणीं नडतो. सर्वच ऋषी; आणि ऋषिवाक्य म्हणून त्याविरुद्ध ब्र काढण्यासहि कोणी तयार नाहीं. वैकल्पिक म्हणजे संशयमूलक द्रष्टत्वहि आहेच. उदा. कुशिक ऐषीरथिः विश्वामित्रो वा (सू. ३१) आणखी सूक्त ३८ चे द्रष्टे कोण तर वैश्वामित्र प्रजापति किंवा वाच्य किंवा दोघे किंवा विश्वामित्र. वैश्वामित्र प्रजापति अथवा वाच्य प्रजापति असा शेरा सूक्ते ५४ व ५५ ह्यांच्या संबंधानें मारलेला आढळतो. सू. ६२ ऋचा ६–१८ ह्यांचा द्रष्टा विश्वामित्र असेल किंवा जमदग्नि असेल असें संशयात्मक विधान सर्वानुक्रमकार करितात. दुसऱ्या कांहीं किरकोळ सूक्तांचे ऋषी वैश्वामित्र ऋषभ, कात्य उत्कील, वैश्वामित्र कत, गाथी कौशिक, भारत देवश्रव आणि भारत देववात, घोर अंगिरस, हे होत. ह्यांपैकीं, देवश्रव आणि देववात खेरीज करून दुसऱ्या कोणत्याहि ऋषीचा निर्देश ऋग्वेदांत नाहीं. ज्या ऋषीचें नांवहि ऋग्वेदाला अपरिचित आहे ते ऋषी अमक्या सूत्राचे द्रष्टे आहेत हें कोणत्या आधारावरून ठरविण्यांत आलें हें एक गूढच आहे.

'यस्य वाक्य स ऋषिः' हें बरोबर असेल तर द्रष्टा व कर्ता एकच. तिसऱ्या मंडलाचें २३ वें सूक्त देवश्रवा व देवव्रात ह्यांचें आहे असें म्हणतात. ह्या सूक्ताच्या दुसऱ्या व तिसऱ्या मंत्रांत ह्या दोघांचा उल्लेख आहे. ऋचा २ आशय असा– देवश्रवा आणि देववात ह्यांनी अग्नीला उत्पन्न केलें. ह्याच्या उलट पुढल्या मंत्रांत कवि म्हणतो हे देवश्रवा दैववात अग्नीचें तूं स्तवन कर. दैववात अग्नि म्हणजे देववाताचा अग्नि. ह्यावरून अग्नि, दोघांनी निर्माण केला असला तरी यजमान फक्त देववात असें समजावयाचें काय ? बरें; स्तुति कर असें देवश्रव्याला कोण सांगत आहे. देववात किंवा दुसरा कोणी ? कांहीं झालें तरी देवश्रवा नाहीं. मग, ही ऋचा दोघांची कशी ? माझ्या मतें ह्या प्रश्नांचीं उत्तरें मिळणें कठीण आहे. कोणीतरी अंदाजाने सूक्तांचे ऋषी ठरविले असावेत आणि तो मनुष्य वरवर पाहणाराच असावा.

सूक्त ३६ ऋचा १० ही घोर आंगिरसाची आहे ह्याला आधार सर्वानुक्रमाखेरीज नाहीं. ऋचेंत घोर आंगिरसाचें नांवहि नाहीं. इतकी सूक्ष्मता पाळण्यास कांहीं तरी लेखी आधार असणें अवश्य आहे पण तो कोणता तें समजत नाहीं. सर्वानुक्रमकार सांगतो का ? विश्वामित्र एकवचनी शब्द येथें आढळतो हें खरें (३–५३–७, ९, १२ पहा); परंतु लगेच पुढें १३ व्या ऋचेंत विश्वामित्राः (विश्वामित्रांनी स्तोत्र केलें) असा बहुवचनी प्रयोग आहे. ह्यावरून असें म्हणतां येईल कीं, विश्वामित्र हें नांव धारण करणारे अनेक ऋषी होते त्यांपैकीं, कोणीतरी एक असा अर्थ वरील ७, ९, १२ तील





विश्वामित्राचा समजला पाहिजे. तात्पर्य, मूळ विश्वामित्र कोण होता ह्याचा पत्ता आपणांस लागत नाहीं.

गृत्समद

हा ऋषि ऋग्वेदाच्या दुसऱ्या मंडलाचा द्रष्टा. सायणाचार्य म्हणतात, "मण्डलद्रष्टा गृत्समदः ऋषिः" द्रष्टा व कर्ता ह्यांतील भेद समजून घेण्याचा प्रयत्न प्राचीनांनी अगर आधुनिकांनीं केलेला दिसत नाहीं. गृत्समदावरून ह्या मंडलाला गार्त्समद मंडल असें संबोधण्यांत येतें. गृत्समद ही व्यक्ति तरी कोण होती ? पुढील आख्यायिका प्रमाणभूत समजून असें सांगण्यांत येतें कीं, गृत्समद प्रथम (केव्हां ?) आंगिरस कुलांतील शुनहोत्राचा मुलगा होता. यज्ञाच्या वेळीं त्याला असुरांनी पकडलें, पण इंद्राने त्याला सोडविला. नंतर त्याच्याच (इंद्राच्या) सांगण्यावरून तो भृगुकुलांतील शुनकाचा पुत्र झाला तेव्हां त्याला गृत्समद म्हणूं लागले. असल्या आख्यायिकांवरून इतकेंच समजावयाचें कीं गृत्समदाबद्दल आपणांस कांहीं माहिती नाहीं.

दुसऱ्या मंडलांत एकूण ४३ सूक्तांचा संग्रह आहे. पहिल्याच सूक्ताचा ऋषि वर्णिला आहे तो असा—गृत्समदः आंगिरसः शौनहोत्रः पश्चात् भार्गवः शौनकः, परंतु पुढें मात्र सर्वत्र गृत्समदः हेंच ऋषीचें नांव दिलें आहे. हा भेद कशाकरतां केला आहे हें ध्यानांत येत नाहीं. सर्वमंडल गृत्समदाचें आहे असें सांगितलें असलें तरी सोमाहुतिर्भार्गवः ह्याच्या नांवावर चार सूक्तें (४ ते ७) आहेत. तसेंच सूक्तें २७, २८, २९ ह्यांच्या द्रष्ट्याविषयीं संशय प्रदर्शित केला आहे. (कूर्मो गार्त्समदः गृत्समदो वा)* हें सर्व घरसोडीचें बोलणें आहे हें उघड आहे. उभ्या ऋग्वेदांत गृत्समदाचें नांवहि नाहीं, तेव्हां दुसऱ्या मंडलाच्या एकाहि सूक्तांत गृत्समद शब्द आढळणार नाहीं हें सांगावयास नको. ह्यावरून, सर्वानुक्रमावर विसंबून ऋग्वेदाचा अर्थ लावणें किती धोक्याचें आहे हें लक्षांत येईल. सूक्तांत गृत्समद शब्द नसून गृत्समदाः व गृत्समदासः हे शब्द आहेत. गृत्समदाचें हें बहुवचन आहे हें स्पष्ट आहे. हें इन्द्र-गृत्समदांनी स्तोत्र रचलें (२-१९-८) असें म्हटलें असतां एका गृत्समदाचें हें स्तोत्र आहे असें कसें म्हणतां येईल ? हे अश्विनी हीं स्तोत्रें गृत्समदांनी केलीं (२-३९-८) हा आणखी पुरावा घ्या.

गृत्समद हा पूर्वी शुनहोत्राचा मुलगा होता असें म्हणतात; परंतु सूक्त ४१ ऋचा १७ मध्यें कवि म्हणतो, "हे सरस्वति देवि तूं शुनहोत्राच्या घरीं सोम पिऊन आनंदित हो. हे देवि तूं आम्हांला मुलें दे" (चित्रावशास्त्र्यांचें भाषांतर). हें सूक्त गृत्समदाच्या नांवावर आहे; ह्यावरून काय समजावयाचें ? बापाच्या घरीं त्याच्या यज्ञांत मुलगा हा मंत्र म्हणत आहे काय ? का गृत्समद व शुनहोत्र एकच ? मुलें कोणाला हवीं होतीं, गृत्समदाला कीं शुनहोत्राला ? मुळांत शुनहोत्रषु अनेकवचनी शब्द आहे. सायणाचार्य म्हणतात "शुनहोत्रेषु गृत्समदेषु अस्मासु" ह्यावरून शुनहोत्र व गृत्समद ह्यांचें तादात्म्य ठरतें. अर्थात् भृगुपुत्र झाल्यावर गृत्समद नांव शुनहोत्रपुत्राला प्राप्त झालें हें म्हणणें टिकत नाहीं.

माझ्या मतें गृत्समद नांवाची कोणी व्यक्ति नाहीं. गृत्समद ह्यांत दोन शब्द आहेत. गृत्स व मद किंवा मदन. गृत्स ह्यांत गृ धातु असून त्याचा अर्थ स्तुति करणें असा आहे "गृणातेः स्तुतिकर्मणः" मद म्हणजे आनंद देणारा. आपल्या स्तुतिपर काव्याने देवांना आनंदवितो तो गृत्समद (निरुक्त ९।५ पहा). कांहीं ऋषी आपणांला आढ्यतेने गृत्समद म्हणवूं लागले एवढाच ह्याचा अर्थ दिसतो.

ह्यावरून ऋग्वेदाचा चिकित्सकपणें अभ्यास करण्याची आवश्यकता किती आहे हें समजेल, परंतु हें कोणास सांगावें ? वेदाचा अभ्यास हा सध्यां दुय्यम धंदा झाला आहे.

* चित्रावशास्त्रांच्या कोष्टकांत चूक झालेली दिसते.





प्रा. सदाशिव माळी

पक्षबदल—

भारताच्या संसदीय लोकशाहीच्या मार्गातील एक धोका

लोकशाहीचे व मानवतेचे पुजारी, सुप्रसिद्ध सर्वोदयवादी नेते श्री. जयप्रकाश नारायण यांनीं ' काँग्रेस फॉर कल्चरल फ्रीडम'च्या पाकिस्तान समितीनें बोलाविलेल्या सभेत ' लोकशाही ' या विषयावर बोलतांना ' भारतासारख्या देशांत पाश्चिमात्य धर्तीची लोकशाही कुचकामी ठरेल ' असे उद्गार काढले होते. भारतीय लोकशाही बाल्यावस्थेंत असून गेल्या दहा-बारा वर्षांत तिच्याबाबत चर्चा होऊन तिच्यांतील गुणदोष बरेचसे स्पष्ट झालेले आहेत. भारतीय लोकशाहीची घटना पोलादी व सांचेबंद नसून ती बरीचशी लवचिक आहे. त्यामुळें तिच्यांतील दोष नाहींसे करण्यास वाव आहे ही त्यांतल्या त्यांत समाधानाची गोष्ट आहे.

गेल्या महायुद्धानंतर आशियांतील बऱ्याच नवोदित राष्ट्रांनीं लोकशाहीचा अंगिकार केला होता, पण दुर्दैवानें भारतांतील बहुतांशीं आशियाई राष्ट्रांत कैरोपासून बटाव्हियापर्यंत लोकशाही कोसळून पडली असून तिची जागा हुकूमशाहीनें घेतलेली आहे. भारतांत लोकशाहीचा सांगाडा कोलमडून पडलेला नसला तरी खऱ्याखुऱ्या अर्थानें नांदत आहे असें म्हणतां यावयाचें नाहीं.

भारतीय लोकशाहीचें स्वरूप

भारतीय लोकशाहीच्या या प्रथमावस्थेंत भारतीय बहुसंख्यांक जनता अद्याप अडाणी राहिली आहे. तिला प्रौढ मतदानाचे हक्क प्राप्त झाले तरी पक्षोपपक्षांचें तत्त्वज्ञान लक्षांत घेऊन ती मतदान करीत नाहीं हें कटुसत्य आहे. राज्यांच्या व भारताच्या कायदेमंडळांत काय काम चालतें याचें अणुभरहि ज्ञान त्यांतील प्रतिनिधी निवडून देणाऱ्या ग्रामीण मतदारांना नाहीं. या उभय गृहांत प्रतिनिधी देखील आत्मीयतेनें भाग घेऊं शकत नाहींत. जनतेचें लोण ते सरकारपर्यंत नेऊं शकत नाहींत. सरकार पक्षाचे प्रतिनिधी जनतेचा आवाज सरकारमध्यें उठवूं शकत नाहींत. उलटपक्षीं ते सरकारचे म्हणण्यापेक्षां त्या पक्षांतील ' हायकमांड'चें वैयक्तिक धोरण जनतेवर लादण्याचा प्रयत्न करतात असा विपरीत अनुभव येतो.

भारतांत राज्यांच्या विधान व लोकसभेच्या निवडणुकींत प्रचंड पैसा उधळला जातो. भारतासारख्या गरीब देशास हें परवडणारें आहे कीं नाहीं हाहि विचार करण्याजोगा प्रश्न आहे. पैसा आणि निवडणुकी या गोष्टी इतक्या परस्परावलंबी झालेल्या आहेत कीं, पैशाशिवाय निवडणुकी होऊंच शकत नाहींत. यामुळें गरीब जनतेचे गरीब प्रतिनिधी निवडून येणें मुष्कीलीचें झालें आहे.

जातीयवादाला चालना

या निवडणुकींनीं जातीयवादास पुन्हां उत्तेजन मिळालें आहे. नुसत्या महाराष्ट्राचा विचार केला तरी हा जातीयवाद निवडणुकीपुरता कां होईना, अतिशय तीव्र होत चालला आहे असें प्रामाणिकपणें वाटूं लागतें. जातीयवाद गाडण्यासाठीं महाराष्ट्रांत कै. महात्मा फुले, आगरकर, रानडे, शिंदे आदि समाजसुधारकांनीं जिवाचें रान केलें. या कार्यासाठीं त्यांना सतीचें वाण हातीं घ्यावें लागलें. बंगाल्यांत राजा राममोहनराय यांनीं जातीयवादाच्या उच्चाटनासाठीं कंबर कसली. आर्यसमाज, ब्राह्मोसमाज, प्रार्थनासमाज या निरनिराळ्या पुरोगामी पंथांनीं जातीयवादास मूठमाती देण्याचा यथाशक्ति प्रयत्न केला. त्यांच्या या कार्यास बरेचसें यश आलें. जातीय-

अनुक्रमणिका





वादाची धगधगती आंच बरीचशी कमी झाली. तिची थोडीशी धुगधुगी तेवढी राहिली होती. तिला या निवडणुकींनीं फुंकर घातली आणि ती आग पुन्हां भडकूं लागली. जात हा निवडणुकीचा मोठा आधार! मतदार संघांत ज्या जातीचे मतदार बहुसंख्येनें असतील त्या जातीचा उमेदवार उभा करण्याचा कल बहुतेक राजकीय पक्षांचा असतो. मतदार व राजकीय तत्त्वप्रणाली यांचा छत्तीसचा आंकडा तर असतोच परंतु उमेदवारांचीहि राजकीय तत्त्वप्रणालीशीं फारकत झालेली असते. हें आमच्या भारतीय लोकशाहींतील एक भयानक दृश्य आहे.

सत्तेचें राजकारण

भारतीय राजकारणांतील त्यागाचे आणि सेवेचे दिवस संपले. आतां सत्तेचें राजकारण चालू झालें आहे. सत्तेच्या राजकारणांतून स्वार्थ बळावतो. किंवा स्वार्थाच्या पोटीं सत्तेचें राजकारण जन्मास येतें. सत्ता आणि स्वार्थ यांचा संबंध ज्या राजकारणांत बळावतो त्यांतून गुंडगिरी निर्माण होते. कोणत्याहि राजकीय पक्षाच्या खालच्या थरांतून अशी गुंडगिरी ठायीं ठायीं पहावयास मिळते. गुंडगिरी निर्माण झाली कीं, कार्यकर्त्यांच्या विधायक प्रवृत्तीस अर्धचंद्र मिळतो. विध्वंसक प्रवृत्ति वाढीस लागते आणि सारें राजकारण गढूळ बनतें.

पक्षबदल

अशा गढूळ राजकारणांत पक्षबदलाची सांथ चालू होते. लोकप्रतिनिधी किंवा राजकीय कार्यकर्ते यांनीं विशिष्ट राजकीय तत्त्वप्रणाली आत्मसात् केलेली असल्यास व तिच्यासाठीं वाटेल तो त्याग किंवा देहदंड सोसण्याची त्यांची तयारी असल्यास पक्षबदल झाल्याचीं उदाहरणें फारशीं घडणार नाहींत; पण आजच्या गढूळ राजकारणांतील, विशेषत: दुसऱ्या व तिसऱ्या वर्गांतील, राजकीय कार्यकर्ते यांचें परीक्षण केल्यास अशा तऱ्हेची राजकीय तत्त्वप्रणाली त्यांनीं आत्मसात् केलेली आहे असें वाटत नाहीं. किंबहुना राजकीय तत्त्वप्रणाली ही काय चीज आहे हें त्यांच्या गांवींहि नसतें. ते अर्ध्या हळकुंडानें पिवळे झालेले असतात. जेथें स्वार्थ दिसेल त्या पक्षाचें 'लेबल' लावण्यास त्यांना कोणत्याहि प्रकारची खंत वाटत नाहीं. 'काल काँग्रेसमध्यें होतों, आज समाजवादी बनलों खरा; पण उद्यां कम्युनिस्ट पक्षांत जावयाचें आहे' असे राजकीय कार्यकर्ते आज निर्माण झालेले आहेत. आपद्धर्म म्हणून एखादेवेळीं खरोखरीच निर्हेतुकपणें व निःस्वार्थपणें एखाद्या राजकीय पक्षाच्या तत्त्वज्ञानासंबंधीं उबग येणें व त्यावरील श्रद्धा नष्ट होणें आणि दुसऱ्याच राजकीय पक्षाची विचारसरणी आपलीशी वाटणें यामुळें पक्षबदल झाला तर ती गोष्ट वेगळी : पण स्वार्थासाठीं पक्षबदल ही चीड आणणारी बाब आहे. लोकशाहीस धोका देणारी ती घटना आहे. सामान्य कार्यकर्त्यांच्या बाबतच पक्षबदल घडतो असें नव्हे तर मोठमोठे कार्यकर्तेदेखील या विचारसरणीस बळी पडलेले आहेत अशीं अनेक उदाहरणें घडलीं आहेत.

सत्तेचा हव्यास

या पक्षबदलाचीं कारणें शोधलीं तर जेथें जो पक्ष अधिकारारूढ असेल तेथें त्या पक्षांत अशा रंगरूट भरतीचें कार्य चालू होतें. स्थानिक स्वराज्यसंस्थांच्या राजकारणांत पक्षबदल घडल्याचीं उदाहरणें सतत घडत असतात. विधिमंडळांतूनहि अशा तऱ्हेचीं पक्षबदलाचीं उदाहरणें घडलेलीं अनेकदां ऐकावयास मिळतात. अशा पक्षबदलामुळें पक्षीय संघटना बलवत्तर होत नसून तिला तडा जाण्याचाच संभव अधिक असतो. कधीं कधीं पक्षाची राजकीय सत्ता टिकवून राहण्यासाठीं मोठमोठे नेतेदेखील पक्षबदल घडवून आणण्याच्या कार्यास हातभार लावतात आणि न कळत लोकशाहीचे मारेकरी ठरतात. आपलें मंत्रिमंडळ टिकावें म्हणून विधिमंडळाच्या सभासदांना फोडण्याचे आमच्याकडील वरिष्ठांचे प्रयत्न पाहिले म्हणजे आमच्या लोकशाहीचें भवितव्य काय हा प्रश्न डोळ्यापुढें उभा राहतो. सभासदांची फोडझोड व पळवापळवी करतां करतां लोकशाहीची मोडतोड





होईल कीं काय अशी भीति वाटूं लागते. लोकप्रतिनिधींची फोडझोड व पळवापळवी ही बाब परस्त्री-हरणासारखी समजायला हवी. स्वार्थी हेतूनें होणाऱ्या पक्षबदलामुळें शासनयंत्रणा ढिली बनते. तिच्यावर स्वार्थी, श्रीमंत व सत्तापिपासु लोकांची हुकमत चालते. बहुजनसमाज नागविण्याचें कार्य अबाधित चालू राहतें. विचारी, बुद्धिमान व श्रद्धावान् वर्ग उदास बनतो. तो पुढेंपुढें राजकारणाचा विचार करीनासा होतो. त्यामुळें राजकीय गुंडगिरीस प्रोत्साहन मिळून देशाचें राजकारण दूषित बनतें. एवढे दूरगामी परिणाम पक्षबदलामुळें होण्याचा संभव असतो.

पक्षबदल प्रतिबंधक उपाय

यासाठीं स्वार्थी हेतूनें निव्वळ सत्ता मिळविण्यासाठीं होणाऱ्या पक्षबदलास प्रतिबंध घालणें अत्यंत आवश्यक आहे. हा प्रतिबंध दोन प्रकारांनीं घालतां येणें शक्य होईल.

(१) राजकीय पक्षांनीं आपसांत करार करून.

(२) घटनेंत दुरुस्ती करून.

साऱ्या लहानमोठ्या राजकीय पक्षांना पक्षबदलाच्या प्रथेस आळा घालतां येईल. एका राजकीय पक्षांतून दुसऱ्या राजकीय पक्षांत एखादा कार्यकर्ता गेला तर त्यास निदान २—३ वर्षें तरी पक्षाची अगर शासनाची कोणतीहि अधिकाराची जागा मिळू नये. त्यानें पहिलीं दोन-तीन वर्षें सामान्य पक्ष-कार्यकर्ता म्हणून वावरावें आणि पक्षसंघटनेसाठीं—प्रामाणिकपणें प्रयत्न करावा. ही त्याची कसोटीच ठरेल. त्यामुळें त्या त्या पक्षाची संघटना वाढीस लागेल. राजकीय कार्यकर्त्यांची विचारप्रणाली ठाम

अनुक्रमणिका





अशी बनेल. पर्यायानें असें निश्चित राजकीय तत्त्वज्ञान आत्मसात् केलेला कार्यकर्ता संसदीय लोकशाहीस उपकारक ठरतो. एखाद्या कार्यकर्त्यानें पक्षबदल केला आणि त्यानें जर शासनव्यवस्थेंतील एखादी जागा अडविली असेल तर त्यानें पक्षबदल केल्याबरोबर त्या जागेचाहि राजिनामा दिला पाहिजे. आणि फार तर मग नवीन पक्षाच्या तिकिटावर पोटनिवडणूक लढविली पाहिजे. संसदीय लोकशाहींतील निवडणुका या मुख्यतः पक्षीय कार्यक्रमावर आधारलेल्या असतात. व्यक्तिपेक्षां पक्षीय कार्यक्रमावर मतदान होत असतें असें त्यांत अभिप्रेत असतें. पूर्वपक्षाच्या तिकिटावर निवडून येऊन उत्तरपक्षीय सभासद म्हणून जागेवर चिकटून राहणें म्हणजे संसदीय लोकशाहीची विटंबना करणें होय.

घटनात्मक बंधन

जर हें बंधन राजकीय पक्ष घालून घेण्यास तयार नसतील तर घटनेनें हें बंधन लादलें पाहिजे. विधिमंडळांतील अगर लोकसभेंतील एखाद्या सभासदानें पक्षबदल केल्यास घटनेनें त्याचें सभासदत्व रद्द झालें पाहिजे, अशी घटनादुरुस्ती होण्याची आज नितान्त गरज आहे. मतदार संघास प्रतिनिधी परत बोलावण्याचा हक्क असावा अशी मागणी कांहीं लोकशाहीवादी करतात. या मागणीमागें खास अशी एका राजकीय तत्त्वज्ञानाची व लोकशाहीची बैठक आहे. पण भारतांत तिची अंमलबजावणी केल्यास फायद्यापेक्षा गोंधळच अधिक होण्याचा संभव आहे. याचें मूळ मतदारवर्गाच्या अज्ञानांत आहे. त्यांच्यांत स्थिर राजकीय विचारसरणीचा अभाव आहे. सामुदायिक भावनाविवशतेचा प्रभाव आहे. जात–पात, धर्म–पंथ यांचें दडपण येण्याचा संभव आहे. म्हणून घटनेनें ही मागणी अमलांत यावी हें तात्त्विकदृष्ट्या रास्त असलें तरी घटनेंत ती बसवूं नये असें वाटतें. तथापि एका पक्षाच्या तिकिटावर निवडून जावयाचें आणि अधिकार लालसेसाठीं किंवा कांहीं स्वार्थासाठीं दुसऱ्या पक्षाच्या गोटांत जाऊन बसायचें असा प्रकार घटनेनें बंद पाडला पाहिजे. एखाद्या सभासदानें असा प्रकार केल्यास त्याची निवडणूक बेकायदा ठरविली पाहिजे. असें झाल्यास पक्षबदलाच्या प्रथेस आळा बसेल आणि निकोप अशी लोकशाही वाढीस लागेल.

भारतानें पाश्चिमात्य संसदीय लोकशाहीचा स्वीकार केला आहे. तिची प्रकृति भारतीय नाहीं. विशिष्ट वातावरणांत वाढणारें व चांगल्या तऱ्हेनें फुलाफळास येणारें झाड अगदीं वेगळ्या हवामानांत लावलें तर तें रुजतें व वाढतें; पण चांगल्या तऱ्हेनें फुलाफळास येत नाहीं. तसेंच भारतांत घटनेनें अस्तित्वांत आलेल्या लोकशाहीचें कांहींसें झालें आहे. तथापि तिचा स्वीकार आपण केलेला आहे. शिवाय तिला जोंपर्यंत चांगला पर्याय सांपडत नाहीं तोंपर्यंत ती चांगल्या तऱ्हेनें राबविली पाहिजे. तिची चांगल्या तऱ्हेनें वाढ होईल असा प्रयत्न केला पाहिजे. अशा प्रयत्नापैकीं 'पक्षबदलास प्रतिबंध' हा एक उपयुक्त प्रयत्न आहे.

संसदीय लोकशाही यशस्वी होण्यासाठीं तुल्यबळ असे दोनच पक्ष असावे लागतात असें इंग्लंड, अमेरिका इ. देशांतील शासनयंत्रणेनें सिद्ध केलें आहे. भारताच्या पहिल्या सार्वत्रिक निवडणुकीच्या वेळीं सुमारें १२५ राजकीय पक्ष अस्तित्वांत होते. दुसऱ्या निवडणुकीच्या वेळीं ही संख्या बरीच कमी झाली तरी द्विपक्षीय लोकशाही दृष्टिपथांत अजून दिसत नाहीं. इंग्लंडमधील हुजूर–मजूर, अमेरिकेंतील डेमोक्रॅटिक-रिपब्लिकन तसे भारतांत कोणत्यातरी दोन किंवा तीन राजकीय पक्षांतच मतदारांची विभागणी व्हायला हवी. त्या दिशेनें राजकीय पक्षांनीं व कार्यकर्त्यांनीं मार्गदर्शन करायला हवें. लोकशिक्षणाचा तो एक प्रमुख भाग व्हायला हवा. यासाठीं राजकीय पक्षांनींच घटनेनें 'पक्षबदल–प्रतिबंधक' उपायांचा अवलंब करावयाला हवा. तरच भारतीय लोकशाहीस उज्ज्वल भविष्यकाळ लाभण्याची शक्यता आहे.

श्री. बा. रं. सुंठणकर

द्राविड भारतांत केव्हां आले ?

द्राविड संस्कृतीवर नवीन प्रकाश

हिंदुस्थानच्या इतिहासांत आर्य आणि द्राविड यांचा संघर्ष हा एक रूढ सिद्धांत होऊन बसला आहे. या सिद्धांताप्रमाणें आर्यांचें आगमन होण्यापूर्वी येथें द्राविड वंशाच्या लोकसमूहांच्या वसाहती होत्या. त्यांची संस्कृति भरभराटलेली होती. आर्य हे मागाहून आले आणि उत्तर भारतांतून द्राविडांना त्यानी हुसकावून लावून विंध्याच्या खालीं पिटाळलें. त्यामुळें दक्षिण भारताच्या आश्रयाला येऊन ते राहिले. हा सिद्धांत गृहीत होऊन बसल्यामुळें इतर कांही ऐतिहासिक सत्याकडे दुर्लक्ष झाल्याचेंहि फारसें लक्षांत येत नाही.

वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, भारताच्या मध्यभागीं विंध्य प्रदेशाच्या आसमंतात प्राथमिक अवस्थेंतील मोठमोठे जनसमूह अनादिकालापासून वास करीत आलेले आहेत. त्यांच्या भाषा आर्य आणि द्राविड या दोन्ही भाषाहून भिन्न आहेत. या मानवसमूहांच्या वसाहतीमुळे प्राचीन काळीं दक्षिण आणि उत्तर यांचें दळणवळण अशक्य झालें होतें. ऐतिहासिक दृष्ट्या या मानवसमूहांची तपासणी फारशी झालेली नाहीं. तज्ञाना एवढें मान्य आहे कीं, द्राविडांच्या पूर्वी केव्हांतरी भारताच्या प्राथमिक अवस्थेत हे स्थायिक झाले होते. हे भारताचे मूळचे रहिवाशी म्हणून त्याना आदिवासी असें संबोधण्यांत येतें. मानववंशशास्त्रज्ञानी या द्राविड पूर्व मानवसंघांची नोंद घेतलेली आहे. कांहीं पंडितानी असेंहि अनुमान काढलें आहे कीं या आदिवासींच्या कांहीं बोलीमध्यें मुंडा-पूर्व आणि द्राविड-पूर्व भाषांचे घटक शोधतां येतात. पण द्राविड भाषा बोलणारे मूळचे लोकसमूह कोणते हा प्रश्न अद्यापहि अनिर्णीतच राहिला आहे. अलिकडच्या कांही वर्षांच्या संशोधनामुळें द्राविड संस्कृतीवर नवा प्रकाश पडत आहे.

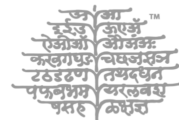
सर मॉर्टिमर व्हीलर यानी म्हैसूरमध्यें जें संशोधन केलें त्यांत जमिनीखाली गाडल्या गेलेल्या थरांत नवपाषाण, लोहयुग व इतिहासकालीन असे थरांचे क्रम सांपडले आहेत. या संशोधनाच्या साहाय्याने दक्षिण भारताच्या इतिहासपूर्वकालीन संस्कृतीसंबंधींच्या आपल्या कल्पनांची फेरतपासणी करणें भाग पडत आहे.

नवपाषाणयुग

ब्रह्मगिरी येथे केलेल्या उत्खननांत दख्खन टापूमध्यें ज्या नमुन्याचीं पाषाणांचीं वर्तुळें आढळलीं आहेत तशींच वर्तुळें सांपडलीं आहेत. या पाषाण वर्तुळांचा काल नवपाषाण युगाचा आहे. भूगर्भाच्या ज्या थरांत प्राचीन मानवाचीं हत्यारें सांपडतात त्यापैकीं हा सर्वांत जुना थर आहे. नवपाषाण युगांत दगडापासून बनविलेले विशिष्ट धर्तीचे परशु ब्रह्मगिरी येथे आढळले आहेत. अशाच नमुन्याचे परशु दक्षिण भारतांत इतरत्र अनेक ठिकाणी संशोधकांना सांपडले आहेत. ब्रह्मगिरी येथे झालेल्या उत्खननाचा हा विशेष आहे कीं त्यांत सापडणाऱ्या साधनांच्या सहाय्याने तत्कालीन मानवाच्या संस्कृतीची योग्य कल्पना करतां येते. दगडी परशूबरोबर हातानी बनविलेलीं मातीचीं ओबडधोबड भांडींहि सांपडलीं आहेत. उत्खननांत सांपडलेल्या साधनावरून असें अनुमान करण्यांत आलें आहे कीं, हे परशु आणि इतर उपकरणें तयार करणारे लोक प्राथमिक अवस्थेत फिरती शेती (shifting cultivation) करून उपजीविका करणारे होते. वारंवार स्थलांतर करून शेती करणारा हा मानवसमूह होता. या मानवाने पक्षी आणि डुकरें पाळल्याच्या खुणा सांपडल्या असल्या तरी जनावरांना माणसाळण्याची कला त्याना अवगत नव्हती आणि त्यांच्यापाशी गुरांचे कळप नसावेत असें दिसतें.

लोहयुग

या पाषाण-परशु संस्कृतीला मागे टाकणारी त्याहून सर्वस्वी भिन्न अशी संस्कृति या संस्कृतीच्या थराच्या वरच्या थरांत सांपडते. ही संस्कृति वरच्या दर्जाची





दिसते. या संस्कृतीच्या मानवाला लोह वापरण्याची कला अवगत झाली होती. चाकाच्या साहाय्याने तांबूस व काळ्या रंगाचीं मातीचीं सुबक भांडीं तो करूं शकत होता. आणि त्याचा हा एक विशेष होता कीं, उत्खननांत सांपडलेलीं थडगीं हीं 'मॅगॅलिथिक' संस्कृति मधल्या थडग्यासारखीं आहेत. हीं थडगीं दगडाच्या डोणीच्या आकाराची आहेत. या संस्कृतीचे हे सर्व विशेष पहातां, तत्पूर्वीच्या नवपाषाण संस्कृतीपासून ती निःसंशय वेगळी असून लोहाचा वापर करणारी ही संस्कृति एतद्देशीय नसून बाहेरून कोठूनतरी तेथे आली असावी असें अनुमान निघणें साहजिकच आहे.

सर व्हीलर यानी दक्षिणेंतील नवपाषाण युगाच्या शेवटच्या अवस्थेचा काळ इ. स. पूर्व २०० असा सूचित केला आहे. पण अशोकाचे शिलालेख या पूर्वीच्या काळातले आहेत हें लक्षांत घेतलें म्हणजे त्या काळांतील समाज नवपाषाणयुगाचा होता हें म्हणणें पटत नाहीं. म्हणून सामान्यतः असें गृहीत धरायला काहीच हरकत नाही कीं विशाल पाषाणांची ही संस्कृति इ. स. पूर्व ५०० च्या सुमारास दक्षिण भारतांत उद्भवली. तिचा प्रसार दक्षिण भारतांत फार झपाट्याने झाला. ती उच्च दर्जाची असल्यामुळे तिचा पगडा लवकर बसला.

म्हैसूर, हैद्राबाद आणि त्यांच्या आसपासच्या प्रदेशांत या संस्कृतीचे अवशेष हजारानी सांपडतात. डोणीच्या आकाराचीं थडगीं, उभ्या आणि आडव्या विशाल प्रस्तरांचे अवशेष असंख्य आढळले आहेत. या थडग्यांत सांपडलेलीं आयुधें हीं न चुकतां लोहाचीं बनविलेलीं आहेत. मोठमोठ्या दगडांचे अवशेष सांपडणाऱ्या या प्रदेशाची उत्तरेकडची कडा मध्यप्रदेशांतून जाते. उत्तर हिंदुस्थानांत कराची जवळचा छोटासा पट्टा सोडला तर इतरत्र कोठेहि विशाल प्रस्तराच्या या संस्कृतीचे अवशेष आढळांत येत नाहीत. कराचीच्या आसपास मात्र दगडाच्या डोणींचे अवशेष सांपडले आहेत. पण त्यांच्याबद्दल विशेष माहिती उपलब्ध नाहीं.

मॅगॅलिथिक संस्कृति

मॅगॅलिथिक संस्कृतीचीं हीं माणसें कोणती भाषा बोलत होतीं याचा निश्चित पुरावा जरी सापडला नसला, तरी एकंदर परिस्थितीचा विचार करतां हे लोक द्राविड भाषा बोलत असावेत या निर्णयाप्रत यावें लागतें. या बाबतीत दोनच अनुमानें संभवतात. एक म्हणजे नवपाषाणयुगांतील प्राथमिक अवस्थेची फिरती शेती करणारे तेथील मूळचे रहिवासी द्राविड भाषा बोलत असावेत किंवा दुसरें अनुमान हें कीं, मॅगॅलिथिक संस्कृतीच्या लोकांची भाषा द्राविड असली पाहिजे आणि त्यानी ती तेथील मूळच्या लोकावर लादली असली पाहिजे. यांपैकीं दुसरें अनुमानच तर्काला अधिक पटणारें आहे. कारण मॅगॅलिथिक संस्कृतीचे लोक हे अधिक सुधारलेले होते. लोहाचीं आयुधें ते वापरीत असत. त्यांची संस्कृति निश्चित वरच्या दर्जाची होती. अशा या लोकांची भाषा लुप्त होऊन त्यांच्यापेक्षा मागासलेल्या जनसमूहाची भाषा रूढ होऊन टिकली हें अनुमान पटण्यासारखें नाहीं. बरें, हे मॅगॅलिथिक संस्कृतीचे लोक दुसरी एखादी भाषा बोलत होते असें गृहीत धरलें तर तेंहि शक्य कोटीतलें वाटत नाही. कारण हे लोक इतक्या झपाट्याने पसरले कीं आपली भाषा विसरून दुसरी भाषा आत्मसात करण्याला जो कालावधी लागतो तितका त्याना लाभला असावा हें अशक्य दिसतें. शिवाय मॅगॅलिथिक थडग्यांचें अस्तित्व आणि द्राविडभाषांचा उद्भव यांचा काळ इतका जुळणारा आहे कीं या मॅगॅलिथिक मानवसमूहाची भाषा द्राविड होती हें मानण्याखेरीज गत्यंतर उरत नाही. लोहयुगीन विशाल प्रस्तरांचे अवशेष निर्माण करणारे हे लोक द्राविड भाषा बोलणारे होते हें अनुमानच योग्य ठरतें.

हें अनुमान चुकीचें नसून दक्षिणभारतांतल्या तत्कालीन वस्तुस्थितीशीं जुळणारें आहे. लोहयुगाच्या पूर्वीच्या आणि प्राथमिक अवस्थेंतील जनसमूहाची भाषा लोप पावणें साहजिक होतें. आधुनिक काळांतील आपला अनुभव काय सांगतो ? जेथे प्राथमिक अवस्थेतील टोळ्यांच्या बोलीशी सुधारलेल्या लोकांच्या भाषांचे संपर्क आले तेथे टोळ्यांच्या बोली एकामागून एक लुप्त झाल्याचें दिसून येतें. हीच क्रिया द्राविड भाषांच्या बाबतीत झाली असावी.

दक्षिण भारतांत प्रथम लोहाचा वापर करणारी ही संस्कृति मूळची येथली नव्हती. तेथल्या भूमींत ती जन्माला आली नाहीं. तेथल्या प्राथमिक संस्कृतीच्या





जनसमूहावर ती बाहेरून येऊन लादली गली आहे. लोखंडाचीं आयुधें वापरणारी संस्कृति उत्तर भारतांतून सरकत सरकत खाली आली असें मानायला तज्ञ मंडळी तयार नाहींत. लोह वापरणारीं माणसें हिंदुस्थानांत प्रथम दक्षिण भारतांतच सांपडतात. उत्तरेत लोहाचा वापर त्यानंतर होऊ लागला. उत्तरेकडची संस्कृति ब्राझ धातूचीं आयुधें वापरणारी होती. या संस्कृतीचे लोक दक्षिणेत पसरले हें खरें असतें, तर आपल्या बरोबर ब्राँझ आणि तांबें यांचीं आयुधें त्यानी नेलीं असतीं. पण दक्षिणेत त्यांचा मागमूसहि सांपडत नाही. मेगॅलिथिक अवशेषात केवळ लोखंडाचाच वापर असलेला आढळांत येतो. म्हणून ही संस्कृति उत्तरेकडून दक्षिणेत आली असें मानायला आधार नाहीं.

दक्षिण भारतांत ही संस्कृति आली कोठून ?

मग ही संस्कृति दक्षिण भारतात आली कोठून ? यासंबंधीं दोन अनुमानें बसवितां येतात. बाहेरून कोठून तरी समुद्रमार्गें दक्षिण किनाऱ्यावरून तिने प्रवेश केला असावा किंवा प्रथम पश्चिम किनाऱ्यावर सिंधच्या बाजूला ती येऊन थडकली असावी आणि नंतर किनाऱ्याच्या बाजूने खाली दक्षिणेकडे उतरली असावी. या अनुमानाला आधार हा कीं, भूमध्यसमुद्राच्या प्रदेशांत सापडणारे मेगॅलिथिक संस्कृतीचे अवशेष आणि दक्षिण भारतांत सापडणारे अवशेष यांत साम्य आहे. त्यामुळे पश्चिमेकडून ही संस्कृति आली असें म्हणतां येईल. पण येथें अडचण अशी कीं यांचे काळ एकमेकाशीं जुळणारे नाहींत. दक्षिण भारतांतील मेगॅलिथिक संस्कृतीचा काळ इ. स. पूर्व ५०० मागें फारसा जाऊं शकत नाहीं भूमध्य समुद्राच्या प्रदेशांतील संस्कृतीचा काळ हा इ. स. पूर्व २ हजार वर्षें इतका मागे जातो. त्यामुळे या दोन्हींच्या प्रत्यक्ष संबंधाची कल्पना सोडून द्यावी लागते.

द्राविड गटापैकी उत्तरेकडे आढळणारी एकच भाषा म्हणजे बलुचिस्तानांत चालणारी ब्राहुइ ही होय. ती तेथे कशी आली याबद्दलची उपपत्ति अशी सांगण्यांत येते कीं, मेगॅलिथिक संस्कृतीचे लोक भूमध्य समुद्राच्या प्रदेशांतून किनाऱ्याच्या बाजूने खुष्कीच्या किंवा समुद्राच्या मार्गानें केव्हांतरी भारताच्या पश्चिम किनाऱ्यावर आले आणि त्यानी सोईस्कर अशा ठिकाणीं आपल्या वसाहती स्थापन केल्या. कराचीच्या आसमंतांत मोठमोठीं थडगीं विखुरलेलीं सांपडतात तीं त्यांच्या वसाहतीचीं निदर्शक आहेत. त्यांच्या या स्थलांतरात किंवा भ्रमणांत या द्राविड लोकसमूहाचा मोठा भाग दक्षिणेकडेच वसाहत करण्याकरितां गेला. उत्तरेकडे त्यांच्या ज्या तुरळक वसाहती झाल्या त्या आर्यभाषी लोकसमूहांच्या वसाहतीनी वेढल्या गेल्यामुळे कालांतराने शेवटीं त्या आर्यांतच मिसळून गेल्या असल्या पाहिजेत.

कर्नल गार्डन या संशोधकाच्या मतें हें स्थलांतर समुद्रमार्गेंच झालें असावें. तो म्हणतो कीं, इसवीसनापूर्वीच्या पहिल्या सहस्रकाच्या पहिल्या अर्धांत दक्षिण अरबस्तान आणि भारताचा पश्चिम किनारा यांच्यांत सागरी दळणवळण चालू होतें या गोष्टीची सांगड मेगॅलिथिक संस्कृतीच्या या स्थलांतराशीं घालण्याचा मोह होतो.

ब्रह्मगिरीच्या उत्खननांत जे मेगॅलिथिक अवशेष सांपडले आहेत त्यांचा काळ इ. स. पूर्व ३०० च्या मागें जाऊं शकत नाहीं. भारताच्या पश्चिम किनाऱ्यावरच्या या मेगॅलिथिक जनांच्या वसाहती या तत्पूर्वी कांहीं शतकें झाल्या असाव्यात. त्यांचीं आयुधें आणि अवजारें यांच्या नमुन्यांच्या आधारानें गॉर्डनने लोहाचा वापर करणाऱ्या या लोकांच्या दक्षिण भारतांतील आगमनाचा काळ इ. स. पूर्व ७०० ते ४०० यांच्या दरम्यान असावा असें मत प्रदर्शित केलें आहे.

द्राविडाचें मूळ उत्तर भारतांत नसावें

अलिकडच्या या नवीन संशोधनाच्या प्रकाशांत द्राविड संस्कृतीच्या प्रश्नाची फेरतपासणी करण्याची आवश्यकता निर्माण झाली आहे. कित्येक जुने सिद्धांत आतां टाकून देण्याची वेळ आली आहे. उत्तर भारतांत कधीं काळी द्राविड भाषा बोलणारे लोक स्थाईक झाले होते हें असंभवनीय वाटतें. पश्चिम पाकिस्तानच्या किनाऱ्याच्या प्रदेशांत त्यांच्या छोट्या वसाहती असतील तेवढ्या वगळल्या तर द्राविडांचें अस्तित्व इतर कोठेंच आढळत नाहीं. दक्षिण भारतांत वसलेली वरच्या दर्जाची द्राविड संस्कृति ही आतापर्यंत आपण जितकी जुनी समजत आलों तितकी जुनी ती नसून बरीच उत्तरकालीन आहे. विंध्य पर्वताच्या





आसमंतात गिरिजनांचा जो विस्तृत पट्टा होता तो उत्तर आणि दक्षिण यांच्यांतील दळणवळणाला मोठा अडथळा होता. त्यामुळें उत्तरेकडच्या आर्यांच्या वसाहती आणि दक्षिणेकडील द्राविडांच्या वसाहती यांचीं क्षेत्रें अलग राहिलीं. त्याबरोबरच उत्तरेकडून आर्यांच्या आणि दक्षिणेकडन द्राविडांच्या दडपणामुळे याच काळापासून गिरिजनांचा पट्टा हा आकुंचन पावत गेला.

भारताच्या वंशदर्शक नकाशावरून आजहि हीच गोष्ट प्रत्ययास येते. सुधारलेल्या भमध्य सागरिक मानव समूहांचे (Mediterranoid populations) दोन विस्तीर्ण प्रदेश भारतांत आहेत. एक म्हणजे सबंध उत्तर भारत आणि दुसरा म्हणजे पश्चिम भारत आणि दक्षिण भारताचा बराच मोठा भाग या दोहोंच्या मध्यें भूप्रदेशाचा विस्तीर्ण पट्टा आहे. या पट्ट्यांत प्राथमिक अवस्थेतील मानवसमूह असून त्यांत वेद्दावंशीयांचें प्राबल्य अधिक आहे. दक्षिणेकडचा प्रदेश हा द्राविडांच्या विस्ताराचा आहे तर उत्तरेकडचा प्रदश हा आर्यांच्या आक्रमणाचा असून त्यात वायव्येकडून आलेल्या वंशांचेंहि मिश्रण आहे.

उत्तर-दक्षिण संस्कृतींचें मिश्रण महाराष्ट्रांत

या नव्या सिद्धांतामुळे आर्य आणि द्राविड यांच्यांत जी भिन्नता आहे तिचा अधिक चांगल्या प्रकारें उलगडा होऊं शकतो. आर्यांनी द्राविडांना उत्तरेकडून हुसकून दक्षिणेत पिटाळलें हा जुना सिद्धांत समाधानकारक किंवा समर्पक वाटत नाही. या दोन्ही संस्कृतींतील वेगळेपणा आणखीहि कित्येक गोष्टीत जाणवतो. उत्तर भारत आणि दक्षिण भारत येथे प्रचलित असलेल्या विवाह-पद्धति आणि नात्यागोत्याचे संबंध यांतसुद्धा हा वेगळेपणा आहे. एकाच रक्ताच्या स्त्रीपुरुषांच्या विवाहाला उत्तरेत बंदी आहे. तर दक्षिणेंत असे विवाह होऊं शकतात. दक्षिणेत मामाभाचीचीं लग्नें किंवा आतेबहिणींशीं लग्नसंबंध होऊं शकतात. उत्तरेकडच्या पद्धतीप्रमाणे गांवाबाहेर मुली देण्याची प्रथा असल्यामुळे पैतृक घराणीं विस्तीर्ण प्रदेशावर पसरलीं. याच्या उलट दक्षिणेकडच्या पद्धतीमुळे सोयरिकी आणि नातींगोतीं हीं निकटचीं राहिलीं आणि गावें स्वयंपूरित रहाण्याची वृत्ति वाढली.

द्राविडवंशी लोक उत्तरेत राहिले असते आणि यांचें आक्रमक आर्याशी मिश्रण झालें असतें तर या दोन्हीं संस्कृतीच्या संपर्कामुळे त्यांचा समन्वय होणें अपरिहार्य होतें. या दोन्ही संस्कृतींचें मिश्रण फक्त मराठीभाषी लोकांत झालेलें दिसून येतें. कारण मराठीभाषिकांत भाचीशीं किंवा आतेबहिणीशी विवाहसंबंध निषिद्ध मानले जात नाहींत. येथे दोन्ही पद्धतींचा मिलाफ झालेला दिसतो. तसेच दक्षिणेकडे स्वारी करण्याकरितां निघालेल्या आर्यांचे आणि दक्षिणेकडच्या लोह वापरणाऱ्या मेगॅलिथिक द्राविडांचे जे संघर्ष झाले तेहि महाराष्ट्रांतच झाले असले पाहिजेत. कारण भारताच्या दक्षिण द्वीपकल्पाच्या पूर्वभागांत आर्य आणि द्राविड यांचा प्रत्यक्ष संबंध फार उशीरा आला आहे. कारण येथे रानटी टोळ्यांचे मोठे गट या दोघामधल्या मोठ्या अडसरासारखे होते. या टोळ्या मुंडा भाषा बोलणाऱ्या होत्या. आजहि या भाषा चालत आल्या आहेत. आदिवासी जनांच्या या टोळ्या आजहि जवळजवळ त्याच अवस्थेत असून अद्यापहि त्या परस्परापासून अलगच रहात आलेल्या आहेत. कोळम, गोंड अशासारख्या टोळ्यांचें द्राविडीकरण झालें. बैगास सारख्या इतर काही टोळ्यानी आर्यभाषा उचलल्या.

द्राविडी उत्कर्षाचा काल

दक्षिण भारतांत द्राविडांचा विस्तार बऱ्याच उशीरा झाला. खिस्ती शक प्रारंभ होण्याच्या सुमारास द्राविडांचा विस्तार हा पूर्ण झालेला दिसून येतो. द्राविडांच्या उत्कर्षाचा हा काळ होता. द्राविडांच्या आक्रमणाला इतका दीर्घ काळ लागला याचें कारण म्हणजे डोंगराळ प्रदेशांतील रानटी टोळ्यानी त्याना केलेला प्रतिकार हें असावें. उपलब्ध झालेल्या प्राचीन अवशेषांवरून असें दिसतें कीं भारताच्या बऱ्याच मोठ्या भागांत मध्यपाषाणयुगीन संस्कृतीचे आणि दगडाचीं सूक्ष्म हत्यारें वापरणारे लोकसमूह इतिहासकालांत बऱ्याच उत्तर कालपर्यंत अस्तित्वात होते. कैंचु आणि कडार यासारख्या आजच्या वन्य जमाती या सूक्ष्म हत्यारें वापरणाऱ्या प्राचीन टोळ्यांचे आजचे वारसदार असावेत. द्राविडाना यांच्याशींच मोठा झगडा करणें भाग पडलें असावें.

संस्कृति फार प्राचीन नाहीं

द्राविड भाषांच्या गटात जो सारखेपणा आणि जवळीक आहे त्यावरून सुद्धा द्राविडांचा विस्तार हा

उशीरा झाला असावा या विधानाला पुष्टी मिळते. आजचे द्राविड हे एके काळी सर्व भारत व्यापून राहिलेल्या लोकांचे अवशिष्ट वंशज आहेत आणि विजेत्या आर्यांनी त्याना दक्षिणेकडे रेटलें हें खरें मानायचें झालें तर या सर्व घालमेलींत द्राविडांची मोठीच वाताहत झाली असती आणि त्यांच्या भाषांवर बाह्य संस्करणें होऊन त्यांत खूप बदल झाले असते. पण असें कांहीहि झालेलें दिसत नाहीं. द्राविड भाषा परस्परांना अगदी निकटच्या आहेत. एकाच भाषिक कुटुंबाचे घटक इतके त्यांचें नातें घनिष्ट आहे. त्या भाषा विकसित आहेत. एके काळच्या जुन्या प्रगल्भ भाषांचे अवशेष असें त्यांचें स्वरूप मुळींच नाहीं.

द्राविड संस्कृतीच्या अभिमान्यामध्यें तिचा काळ फार प्राचीन काळात नेऊन भिडविण्याची प्रवृत्ति दिसून येते. तिला इतिहासाचा आधार सांपडत नाहीं. तामीळ भाषेंतील अंतर्गत पुराव्यावरून तिचें प्राचीनत्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न होत असतो. वेदकालीन संस्कृतीचें अतिप्राचीनत्व सिद्ध करण्याचा अट्टाहास असाच चालू होता. पण सिंध संस्कृतीच्या संशोधनानंतर हे प्रयत्न फोल ठरले आहेत. यावरून द्राविड संस्कृतीच्या पुरस्कर्त्यांनी योग्य तो बोध घ्यावा. पुराणवस्तु संशोधन खोडून काढण्याकरितां वाङ्मयीन पुरावे उपयोगी पडतातच असें नाहीं. तामीळ भाषेच्या नव्या संशोधनावरून त्या वाङ्मयाचें सुवर्ण युग म्हणून गणल्या जाणाऱ्या 'संगम, युगा'चा काळ तज्ञांच्या मतें इ. स. पूर्व दुसरें शतक ते इसवी सनाचें चौथें अथवा पांचवें शतक यांच्या दरम्यानचाच आहे.

या सर्व विवेचनाचा निष्कर्ष हा कीं, द्राविड संस्कृतीचें आगमन दक्षिण भारतांत बाहेरून इ. स. पूर्व पाचव्या शतकाच्या सुमारास झालें. हा सिद्धांत ग्रहीत धरला तरी त्यामुळे तामीळ वाङ्मयाच्या उत्कर्षाच्या काळाला बाध येण्याचें मुळीच कारण नाही. कारण मध्यंतरीं जें काळांचें अंतर पडतें तो अवधी भाषेच्या वाढीला आणि उच्च वाङ्मयाच्या निर्मितीला जो अवसर लागतो त्याला पुरेसा आहे. मॅगॅलिथिक संस्कृतीचे द्राविड जन भारतात आले ते प्रगल्भ भाषा घेऊनच आले असावेत. म्हणून आपल्या भाषांचा विकास ते लवकर करूं शकले आणि संस्कृत भाषेचें संस्करणहि ते बेमालूम करून घेऊं शकले.

—(व्हॉन हैमेनडॉर्फ यांच्या प्रबंधाच्या आधारें)

अनुक्रमणिका

श्री. चा. अ. दाभोलकर

एकरीं उत्पादनाची पाश्चात्य पद्धति व भारतीय शेती

भारतीय शेतकऱ्यांशीं तुलना करतां पाश्चात्य शेतकरी एकरी अधिक धान्य पिकवतो याचें प्रमुख कारण त्याची शेती करण्याची पद्धति हें होय. मागच्या एका लेखांत ही गोष्ट आपण पाहिली (नवभारत, सप्टेंबर १९५८). शेती करण्याच्या या सुधारलेल्या पाश्चात्य पद्धतींत जमिनींत बराच काळपर्यंत गवताचें कुरणासारखें गुरांच्या खुराकाचें पीक घेतलें जातें. त्यायोगें जमिनीला विश्रांति तर मिळतेच पण शिवाय जनावरांपासून मलमूत्रादि सेंद्रिय खताचा भरघोस पुरवठाहि जमिनीला मिळतो व त्या योगें जमिनींत अन्नधान्याचें एकरीं भरघोस पीक निघतें. साहजिकच यावर असा प्रश्न निघतो कीं शेती करण्याची ही पद्धति आपणांस अनुसरतां येईल का ? व आपण जर या पद्धतीचा अंगिकार केला तर आपला अन्नटंचाईचा प्रश्न सुटेल का ?

पाश्चात्य पद्धतीनें एकरीं गव्हाचें उत्पादन वाढेल ! पण......

" धान्याचे पिकांत दर एकरी वाढ झाली कीं आपोआपच एकूण अन्नधान्याच्या उत्पादनांत साध्या गुणाकारानें वाढ होईल व आपला अन्नप्रश्न सुटेल" अशा सोप्या गणितानें या गोष्टीकडे पाहणें चुकीचें ठरेल, कारण शेती करण्याच्या या सुधारलेल्या पाश्चात्य पद्धतीनें दर एकरीं पिकांत जरी हमखास सरासरी भरघोस वाढ होत असली तरी या पद्धतीचाच अपरिहार्य परिणाम म्हणून अन्नपिकाखालील सध्यांच्या जमिनीपैकीं बरीच जमीन पाळीपाळीनें गवताळ कुरणासारख्या जनावरांच्या खुराकाच्या पिकाखालीं टाकावी लागणार असल्यानें अन्नपिकाखालील एकूण जमिनींत घटच येणार आहे. अगदीं सगळयांत साधें Norfolk four course rotation घेतलें तरीदेखील दरसाल फक्त चौथा हिस्सा जमिनींतच अन्नपिकें घेतां येतील. त्यामुळें एकूण अन्नधान्याखालील जमिनींत ७५ टक्के घट येईल. साहजिकच उरलेल्या २५टक्के जमिनींत जरी एकरीं उत्पादनांत १०० टक्के वाढ झाली तरी एकूण उत्पादनांत मात्र ५० टक्के घट येऊन सध्यांपेक्षांहि मोठी टंचाई निर्माण होईल.

शिवाय आपल्याकडील शेतकऱ्याची शेती इतकी लहान व विभागलेली (Frugmented) आहे कीं सध्यांच्या परिस्थितींत पाश्चात्य पद्धतीनें पिकाचा फेरपालट घेणें त्याला शक्यहि होणार नाहीं. तसें पाहिलें तर शेतीचे तुकडे असे विखुरलेले असण्यांत व सध्याच्या भारतीय पद्धतीनें शेती करण्यांत, किसानांच्या दृष्टीनें, " पिकाची राखणावळ न लागणे ", "एका प्रतीच्या जमिनींतील एक पीक बुडालें तर दुसऱ्या प्रतीच्या जमिनींतील दुसरें पीक त्याच हवामानाच्या योगें चांगलें येऊन एकदमच दिवाळें काढण्याची पाळी न येणें ", वगैरे सारखे अनेक आर्थिक फायदेहि आहेत. तरीदेखील पाश्चात्य पद्धतीनें शेती करून जर शेतीच्या उत्पादनांत वाढ करणें शक्य असलें, व त्यायोगें जर अन्न समस्या सुटणार असेल, तर लहान शेतकऱ्याची विखुरलेली शेती स्वखुशीनें सहकारी रीत्या एकवटणें शक्य आहे. त्यासाठी सर्व गांवची शेती एकवटून एकदम फार मोठ्या प्रमाणावर शेती करण्याची जरूरी नाहीं. भारतांत एका शेतकऱ्याकडे सरासरी ७.५ एकर जमीन आहे, व आपलें गव्हाचें सरासरी एकरीं उत्पादन ६४० पौंड आहे. तर विलायतेंत एका शेतकऱ्याकडे सरासरी ६६ एकर





जमीन असून, त्याचें गव्हाचें एकरीं सरासरी उत्पादन आपल्या चौपटीनें म्हणजे २६०० पौंड आहे. म्हणजे आपल्याकडील ८–९ शेतकरी जर सहकारी पद्धतीनें एकत्र आले तर त्यांचें शेतीचें क्षेत्र विलायतेंतील एका शेतकऱ्याच्या क्षेत्राएवढें होऊं शकेल. आतां जर हें सर्व क्षेत्र पाश्चात्य पद्धतीनें लागवडीखालीं आणलें तर आपलें गव्हाचें एकरीं उत्पादन निदान दुपटीनें तरी खासच वाढेल. अर्थात सुरवातीलाच पहिल्या प्रमाणें वरील पद्धतींत सध्यांच्या क्षेत्राशीं तुलना करतां गव्हाच्या पिकाखालील क्षेत्रांत ७५ टक्के घट येणार असल्यानें एकरीं गव्हाच्या उत्पादनांतील वरील वाढ गव्हाची टंचाई दूर करण्याच्या दृष्टीनें फारशी उपयोगी पडणार नाहीं.

गायरानांची शेतकऱ्यांत वाटणी–

जरा खोलवर विचार केला तर वरील अडचण दूर करणेंहि शक्य असल्याचें लक्षांत येईल. भारतांत आज लागवडीखालील दर चार एकरामागें लागवडीस योग्य अशी सरासरी तीन एकर जमीन पड पडलेली असते. बऱ्याच गांवांत अशी पड जमीन गायरानाखालीं समायिक कुरणांची म्हणून ठेवलेली असते. सध्यांहि गुरचराई समाईक असल्यानें तिची नीट निगा राखली जात नाहीं. त्यामुळें जमिनीची धूप होते व गुरचराईला निरुपयोगी असा झाडझुडोरा या जमिनींत वाढतो. परिणामीं या जमिनीवर गुरांची पण नीट जोपासना होत नाहीं. आतां जर ही समाईक जमीन सध्याच्या शेतकऱ्यांतच वाटून दिली तर आपल्या सरासरी शेतकऱ्याच्या शेताचा आकार ७.५ + ४.५ = १२ एकर एवढा होईल. व ५–६ शेतकरी जर एकत्र आले तर त्यांच्या शेताचा आकार ६०–७५ एकर म्हणजे इंग्रज शेतकऱ्याच्या शेताच्या आकाराएवढा होईल. शिवाय सध्यांहि या ६०–६५ एकरांपैकीं २५–३० एकर जमीन गुरचराईचे कुरणाखालींच असल्यानें या ६०–६५ एकराचे मोठ्या शेतावर जर पाश्चात्य पद्धतीनें फेरपालट केला तर अन्नपिकांखालील सध्याच्या क्षेत्रांत फारतर ३०–४० टक्के घट येऊन एकरीं पिकांत मात्र १०० टक्के वाढ होऊं शकणार असल्यानें अन्नधान्याचें एकूण उत्पादन १०–१५ टक्क्यानीं वाढेलच, निदान सध्यांपेक्षां कमी तरी खास होणार नाहीं !

पाश्चात्य उत्पादन पद्धतीचें महत्त्वाचें अंग– पशुपालन

परंतु या बाबत निश्चित निर्णय घेण्यापूर्वी पाश्चात्य शेतकी उत्पादन पद्धतीचा जास्त सखोल व तपशीलवार अभ्यास होणें जरूर आहे. वरीलप्रमाणें नुसत्या आंकडेमोडीवर अवलंबून राहणें बरोबर होणार नाहीं. पाश्चात्य शेती उत्पादन–पद्धतीचा मुख्य भर पशुपालनावर आहे. त्या प्रकारचे शेतकी व्यवस्थेचा नफा व तोटा (Balance) पशुपालनापासूनच्या नफ्या-तोट्यावर अवलंबून असतो. पशुपालनाचा धंदा हा प्रामुख्यानें दुग्धोत्पादन व मांसोत्पादन या दुहेरी उद्देशानें केला जातो. या दोन्ही गोष्टीसाठीं जनावरांच्या पोटापाण्याची भरपूर काळजी घ्यावी लागते. आपल्याकडील परिस्थितींत समजा, 'दुग्धोत्पादन' व 'मांसोत्पादन' ऐवजी 'शेतकाम' असा दुहेरी उद्देश ठेवला तरीहि जनावरांच्या पोटापाण्याची भरपूर काळजी घेणें आवश्यकच आहे. पाश्चात्य देशांत अगदीं उत्तम शेतकऱ्यांकडे गुरांच्या खुराकाखालील एकरामागें (Feed unit) एक जनावर (Live stock unit) दोन ते तीन फीड एकर हें प्रमाण सगळीकडे आढळतें. त्या दृष्टीनें पाश्चात्य पद्धतीनें आपलेकडे कसावयाचे ६०–७० एकराचे शेतावर १०–२० गुरांचें नीटपणें पालनपोषण करून शेतकीव्यवसाय चालवणें शक्यहि आहे.

मांसोत्पादन व दुग्धोत्पादन याचें- परस्परावलंबित्व

शेतकी कामासाठी जनावरांचें पालनपोषण करून पाश्चात्य पद्धतीनें शेती किफायतशीर करतां

येईल काय ? हा एक स्वतंत्र प्रश्न असून त्याची चर्चा पुढें करावयाची आहेच. प्रथम सध्याच्याच पाश्चात्य पद्धतीच्या शेतकी व्यवस्थेंत पशुपालनपासून मिळणारा नफातोटा कोणत्या गोष्टीवर अवलंबून असतो याचा विचार केला पाहिजे. पाश्चात्य शेतींत केल्या जाणाऱ्या पशुपालनाचा अंतिम उद्देश मांसोत्पादन हाच असतो. केवळ दुभत्या जनावरांचीच जोपासना करणारा व फक्त दुग्धव्यवसायासाठींच जनावरें बाळगणारा शेतकरीहि अप्रत्यक्षपणें मांसोत्पादनाच्या धंद्यावरच आपल्या शेतीच्या नफा-नुकसानीसाठी अवलंबून विलायतेंतील सरासरी दुभत्या जनावरांचें दुभतें-आयुष्य दोन ते तीन वेतें असतें. त्यापुढील वेतांतीच जनावरें पाळून दुग्धव्यवसाय करणें सर्वसाधारणपणें परवडूं शकत नाहीं. साहजिकच २–३ वेतांनंतर दुभतें जनावर मांसोत्पादनासाठीं विकावें लागतें. अशा विकावयाच्या जनावराला चांगला भाव येणें आवश्यक असतें. पाश्चात्य शेतकी पद्धतींतील नफा–नुकसानीचा तोल (Balance) बऱ्याच वेळां या गोष्टींवर अवलंबून असतो आणि मांसोत्पादन हा एक स्वतंत्र धंदा असून त्याचेंहि एक शास्त्र आहे. खाटकाकडून भरपूर भाव मिळण्यासाठीं कोणतेंहि जनावर भरपूर धष्टपुष्ट असणें आवश्यक असतें. व त्यासाठीं पद्धतशीरपणें खाऊं पिऊं घालून जनावर चांगलें गलेलठ्ठ करावें लागतें. हें लठ्ठ करणें किफायतशीर पडण्यासाठीं एक पौंड मांसोत्पादनासाठी त्या जनावराला किती किंमतीचा खुराक देतां येईल ही गोष्ट डोळ्यांत तेल घालून पाहावी लागते. एक पौंड वजनवाढीसाठीं जनावराला किती पौंड खुराक घालावा लागेल या प्रमाणाचाच जर केवळ विचार केला तर साधारणपणें वाढत्या अंगाचें जनावरच कमींतकमी अन्नावर जास्तींत जास्त वजन वाढवूं शकतें. शिवाय त्याचें मांस कोवळें असल्यानें त्या मांसालाच बाजारांत भरपूर भाव मिळतो ही गोष्ट लक्षांत घेतली पाहिजे. वयांत आलेल्या (mature) जनावरांचें वजन टिकविण्यासाठींच इतका खुराक खर्चीं पडतो कीं त्याचें वजन थोड्या पौंडानीं वाढविण्यांसाठींहि एकूण बराच खुराक खर्च पडतो. शिवाय त्याचें मांस थोडेंफार निबरच होत असल्यानें त्याला बाजार-किंमत मात्र कमी येते. यामुळें दुभतीं जनावरें उशीरांत उशीरां किती वेतानंतर लठ्ठकरून मांसोत्पादनाच्या धंद्यासाठीं किफायतशीरपणें विकतां येतील यावर मर्यादा पडते. व त्यामुळेंहि दुभतें जनावर अगदींच फार किंमती असल्याशिवाय दुसऱ्या, तिसऱ्या वेतांनंतर पाळणें परवडूं शकत नाहीं. व एकंदरीनें मांसोत्पादनाच्या धंद्यावरच दुग्धोत्पादनाचा धंदाहि नफा नुकसानीसाठीं अवलंबून राहतो.

मांसोत्पादन किफायतशीर कसें होईल ?

मांसोत्पादनाच्या धंद्यांत एक पौंड वजनवाढीसाठीं किती पौंड खुराक लागतो. या परिणामाइतकेंच किंबहुना त्यापेक्षांहि अधिक महत्त्वाचे परिणाम म्हणजे एक पौंड वजन–वाढीसाठीं किती किंमतीचा खुराक लागतो हें होय. साधारणपणें ऑक्टोबरपर्यंत बाहेर सर्वत्र हिरवेंचार गवत कुरणांतून मुबलक असतें. त्यावेळीं नुसत्या त्या गवतावरच जनावरें मस्त पोसतात. त्यानंतर मात्र जनावरांच्या खुराकासाठीं मुद्दाम बराच खर्च करावा लागतो. हा खर्च करून, जनावर जिवंत ठेऊन तें पुढें गरजेप्रमाणें नाताळ वगैरे सारख्या सणाच्या वेळीं कापण्याऐवजीं तें आधीं गवताचा हंगाम संपतां संपतां कापून नंतर शीतगृहांत ठेऊन नाताळ वगैरेच्या चढ्या बाजारभावाचा फायदा घेणेंच आज विलायतेंतील मांसोत्पादनाच्या धंद्याला किफायतशीर वाटतें ही गोष्ट मुद्दाम लक्षांत घेतली पाहिजे. या संदर्भांत माझा एक विलायतेंतील मित्र एकदां म्हणाला, "हिंदुस्थानांत दरसाल अन्नटंचाई असूनहि कोट्यवधि टन मांसान्नाचे कार्बनडायॉक्साईड व पाण्यांत ज्वलन करून तुम्ही लोक तें फुकट घालवतां हें कसें ? विलायतेंतील लोकांप्रमाणें निम्वळ मांसान्ना-





वर राहूं शकणारे निदान १० टक्के लोक तरी भारतांत सहज असतीलच! आणि तुमची अन्न-टंचाई ही १० टक्यांचीच आहे कीं?" या शेऱ्यांतील मर्म खेडोंपाडीं हिंडणाऱ्या कोणत्याहि माणसाच्या लक्षांत येऊं शकेल. पावसाळा संपतां संपतां आपल्या देशांतील कोट्यवधि जनावरें कशीं आंगापिंडानें भरून मस्त झालेलीं असतात. पण पुन्हां पुढील पावसाळा सुरू होण्याच्या सुमारास तींच जनावरें अगदीं अस्थिपंजर स्वरूपांतच वावरत असतात. या दरम्यानच्या काळांत कसाबसा जीव धरून राहण्यासाठीं शरिरांत सांठवलेल्या चरबीचें शरिरांतल्या शरिरांतच ज्वलन करून त्याचें कार्बनडायॉक्साइड व पाण्याची वाफ या पदार्थांत रूपांतर करणें त्यांना आवश्यक पडतें. आणि बऱ्याच वेळां पावसाळयाच्या सुरवातीस हावरेपणानें हिरवाचारा खाऊन 'पोटफुगी' सारख्या विकारांनीं तीं मरणहि पावतात. ही सर्व वस्तुस्थिति खरी असली तरी दरसाल वाया जाणारे हें कोट्यवधि टन मांसान्न आपण आज कां वापरत नाहीं? तें वापरण्यासाठी काय काय करावें लागेल? हे व यासारखे इतर संबंधित प्रश्न हे एका स्वतंत्र लेखाचा विषय असून ते प्रस्तुत लेखाच्या कक्षेंत बसत नाहीत. आतापर्यंतच्या विवेचनावरून पाश्चात्य पद्धतीनें शेती करून ती किफायतशीर पडण्यासाठीं पशुपालनाचा व मांसोत्पादनाचा धंदा किफायतशीरपणें चालणें आवश्यक आहे ही गोष्ट स्पष्ट झालेली आहेच. त्यामुळें जर मांसोत्पादनाच्या धंद्याची जोड आपल्या शेतीच्या धंद्याला देतां येत नसेल तर किफायतशीरपणें पाश्चात्य पद्धतीच्या पिकाचा फेरपालट करणें व त्यायोगें एकरीं अन्नोत्पादन वाढविणें किफायतशीर पडणें शक्य नाहीं. एवढें मान्य होण्यास हरकत नाहीं.

हिरवळीचें खत वापरण्याचीं पथ्यें

शास्त्रीय दृष्टीनें विचार करतां पाश्चात्य पद्धतीच्या पिकाच्या फेरपालटामध्यें एकरीं अन्नोत्पादन भरपूर येण्याचें प्रमुख कारण त्या पद्धतीमध्यें जमिनीला विसावा मिळतो व जमिनींत सेंद्रिय खताचा भरपूर पुरवठा होतो हें होय. अर्थात् जमिनी कुरणाखालीं वा जनावरांच्या खुराकाच्या पिकाखालीं टाकून तिच्यांत जनावरें पाळण्याशिवायहि जमिनीला सेंद्रिय खताचा पुरवठा करण्याचे इतर मार्ग आहेत. त्यापैकीं एक म्हणजे हिरवळीचे खताचा. हिरवळीचें खत म्हणजे जमिनींत 'उडीद' 'चवळी' 'सोनताग' यासारख पीक पेरून तें पीक फुलोऱ्यावर असतांनाच जमिनींत गाडावयाचें व तें जमिनींत पूर्ण कुजल्यावर त्याच जमिनींत दुसरें पीक घ्यावयाचें. या पद्धतीच्या योगें जमिनीला विश्रांति देणें व जमिनीस सेंद्रिय खताचा पुरवठा करणें या दोन्ही गोष्टी साध्य होऊं शतात. परंतु जमिनीला फार तर एकच हंगाम विश्रांति मिळूं शकते व त्या हंगामांतहि विलायतेंतील पद्धतीप्रमाणें जनावरांचें अगर इतर कसलेंहि जोड उत्पादन त्या जमिनींतून मिळूं शकत नाहीं; परिणामी त्या हंगामांत त्या जमिनींतून मिळणें आवश्यक असलेलें उत्पन्न अधिक हिरवळीचे पिकावरील मेहनत मशागतींचा खर्च पुढील हंगामांतील पिकावर बसतो. तसेंच मोठ्या प्रमाणावर जर हिरवळीच्या खताचा वापर करण्याचें ठरवलें तर बरीच जमीन अन्नपिकाखालून हिरवळीचे पिकाखालीं गेल्यानें एकूण अन्नपिकाखालील क्षेत्रांत घट येऊन एकरीं उत्पादनांत वाढ होऊनहि एकूण उत्पादन मात्र कमी होईल. त्यामुळें साधारण भारीपैकीं दुपिकी वा बागायती जमिनी सोडून इतरत्र हिरवळीचे खताचा वापर करतां येत नाहीं.

खताचा भाव, उत्पादनांतली वाढ व एकूण नफा-तोटा यांचें गणित

या शिवायचा दुसरा मार्ग म्हणजे कांपोस्ट अगर काडीकचऱ्याचे खताचा. शेतांतील काडीकचरा, गबाळ वगैरे जर पद्धतशीरपणें कुजवलें तर त्याचें उत्तम सेंद्रिय खतांत रूपांतर होतें व त्यालाच कांपोस्ट खत म्हणतात. पण पाश्चात्य शेतकी फेरपालटामध्यें अन्नपिकाची पाळी जमिनींत येईपर्यंत जनावरांच्या

अनुक्रमणिका





कुरणाच्या योगें जमिनीला मिळणाऱ्या सेंद्रिय खता-इतकें, सेंद्रिय खत अन्नपिकाच्या जमिनीला घालण्यासाठीं इतकें कांपोस्ट तयार करावें लागेल कीं त्यासाठीं काडीकचरा, गब्राळ वगैरे कच्चा माल पुरेशा प्रमाणांत मिळणार नाहीं. क्षणभर ते पदार्थ मिळतील; असें मानलें तरी पहिल्या लेखांत पाहिलेले खताच्या किंमतीचे पिकाच्या उत्पादनाशीं बसणारे प्रमाणाचे मर्यादेलाच हें खतहि घालणें शक्य असल्याने व पिकाच्या अन्नांशांच्या दृष्टीनें एकरीं आवश्यक ते खताचे घटक पुरवण्यासाठीं सेंद्रिय खतापेक्षां रासायनिक खतेंच स्वस्त पडत असल्याने सर्व सामान्य शेती व शेतकऱ्याच्या दृष्टीनें कांपोस्ट अगर रासायनिक खताचा वापर हा आपण पहिल्या लेखांत पाहिलेल्या बटाट्याच्या पिकाच्या शेतकऱ्याच्या हिशोबाच्या हिशोबासारख्या हिशोबावरच अवलंबून असणार हें उघड आहे म्हणजे रॉथमस्टेड प्रयोग क्षेत्रांत भरपूर रासायनिक खत घालून एकरीं गव्हाचें भरपूर पीक जमिनीचे त्याच त्या तुकड्यांतून एक शतकापेक्षांहि जास्तकाळपर्यंत काढलें जात असलें तरी सर्वसामान्य ब्रिटिश किसान मात्र खताचा एवढ्या मोठ्या प्रमाणांत वापर करीत नाहीं. त्याचप्रमाणें आपल्याकडेहि सर्वसामान्य शेतकरी खताचा वापर एका विशिष्ट मर्यादेपलिकडे करूं शकणार नाहीं. खताच्या वापराबाबतची ही मर्यादा पिकाच्या व खताच्या भावाचे परस्पर प्रमाणावर अवलंबून असते. पहिल्याच लेखांतील उदाहरण घ्यायचें तर जर त्या उदाहरणांतील खताचा भाव १५ रुपये पोतें झाला तर पुढीलप्रमाणें परिस्थिति होईल.

एकरीं खर्च	पोत्यांची संख्या	किंमत	एकूण खर्च	एकूण उत्पन्न
६००	१०	१५०	७५०	९२५
६००	१५	२२५	८२५	१०५०
६२५	२०	३००	९२५	११७५
६२५	२५	३७५	१०००	१२२५

—म्हणजे २० रुपये भावानें जें १५ पोतींच खत घालणें किफायतशीर पडत होतें तें आतां २० पोतीं खत घालणें किफायतशीर पडेल व एकरीं उत्पादनांतहि वाढ होईल. परंतु याच ठिकाणीं ही गोष्ट लक्षांत घेतली पाहिजे कीं बाजारांत जर खताची किंमत उतरत असेल तर अन्नपिकाच्या पण किंमती उतरणीवरच लागणार असल्यानें नफ्याचें हें प्रमाण फार काळ टिकणार नाहींच. पण जास्त नफ्याच्या आशेनें खतांत जास्त पैसा गुंतवणारे इसमाला भाव गडगडल्यास मोठाच फटका बसणार असल्याने प्रत्येक शेतकरी मोठ्या प्रमाणावर खताचा वापर करणें शक्यतों टाळीलच

जर बाजारांत खताचा भाव भरपूर असतानांच केवळ उत्तेजन म्हणून अन्नपिकाच्या शेतकऱ्यांना खताचा भाव स्वस्त केला तर बाजारांत एकूण खताची टंचाई असल्यानें व अन्नपिकाचे प्रत्येक शेतकऱ्याची एकरामागें ५ पोतीं म्हणजे २५ टक्के मागणी वाढणार असल्यानें एकूण टंचाईत भरच पडेल व खुल्या बाजारांत खताचा भाव जास्तच वाढेल. त्यांतच पैशाचे पिकासाठीं खताची टंचाई निर्माण होऊन ही भाववाढ जास्तच होईल व स्वस्त दरांत मिळणारें खत शेतांत घालण्यापेक्षां अशा बाजारांत विकणेंच जास्त फायदेशीर पडून सध्यां १५ पोतीं खत घालणारा २० पोतीं खत शेतांत घालण्यांऐवजीं तीं सर्वच २० पोतीं परस्पर विकण्याची व शेताला पूर्वीं इतकेंहि खत न मिळण्याची शक्यताच जास्त निर्माण होईल. व एकूण अन्नोत्पादनावर त्याचा विपरीत परिणाम होऊन अन्नटंचाई कमीच होऊं शकणार नाहीं.

यावर खताची किंमत कमी न करतां अन्नपिकाचीच किंमत वाढवणें हा पण एक उपाय होऊं शकेल. अन्नधान्याचे भाव ज्या प्रमाणांत वाढतील त्या प्रमाणांत जास्त जास्त खताचे पोत्यांचा वापर करणें किफायतशीर पडेल. पण अशाप्रकारें अन्नाचाच





परंतु हा तर्क बरोबर नसावा असें मला वाटतें. दादर येथें मला श्री. ज. शा. देशपांडे यांच्याकडे नामा पाठकाच्या अश्वमेधाचीं ३९ प्रकरणें पाहण्यास मिळालीं. त्यांत प्रत्येक प्रकरणाच्या अंतीं नामा पाठक आपली नाममुद्रा वठवीत असल्याचा भाग माझ्या अवलोकनांत आलेला आहे. प्रा. आवळीकरांनीं कथानकाची सुरुवात आणि कांहीं ओव्या दिल्यामुळें मला नामा पाठकाच्या अश्वमेधांतील चंद्रहासकथेशीं पडताळून पाहणें सोपें झालें.

नामापाठकाच्या 'अश्वमेधांत', प्रसंग ३० मध्यें, चंद्रहासाख्यानास सुरुवात झालेली असून तें ३३ साव्या प्रसंगापर्यंत वर्णिलेलें आढळतें. या प्रसंगांशीं या चंद्रहासाख्यानाची तुलना केली असतां, हें कथानक थोड्या फार फरकानें सारखेंच आढळतें. उदा.

(१) काय रीघाला गंगाजळि।
कि प्रवेशला पाताळी।
किंवा नेला गगनमंडळि।
गंधर्वादिकि ॥ १२ ॥ ——नवभारत पान ५२

काय निघाला गगन मंडळीं।
किंवा प्रवेशला पाताळीं ॥
कीं प्रवेशला दिग्मंडळीं।
गंधर्वादिकीं अदृश्य केला (ज. शा. देशपांडे प्रत)

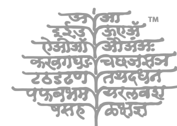
(२) आवघे आसीर्वाद देत।
राज्यें करी या पूत्रासमवेत।
क्षोभले प्रधानाचे चीत।
काये बोलत कवणाशा ॥ ४५ ॥
वाउगाची असिर्वाद देता।
पूत्र कोन्हाचा नेणता।
घालेती भरलेंती अता।
घरा जारें आपुलीयां ॥ – नवभारत पान ५३

अवघे आशीर्वाद देत।
राज्य करी या पुत्रासहीत।
तुझें दैवं अनुवादत।
चंद्रहासाचे पुत्रत्वे ॥ ४४ ॥
यासी राज्याची आरोथां।
राग आला प्रधानाच्या चित्ता ॥
मग म्हणे रे काय बोलतां।
पुत्र कोणाचा हें नेणा ॥ ४५ ॥
पुत्र कोणाचा हें नेणतां।
उगेच काय आशीर्वाद देतां ॥
भरोन घालेति मंदिरा जा आतां।
मूर्खता पढतां छांदस हो ॥ ४६ ॥
– (ज. शा. देशपांडे प्रत)

कल्पना येण्यास हे दोन उतारे पुरेसे आहेत. प्रा. आवळीकरांनीं उद्धृत केलेल्या इतर ओव्या सुद्धां या ठिकाणीं आढळतातच. तेव्हां प्रा. आवळीकरांच्या हस्तलिखितांतील हें चंद्रहासाख्यान विष्णुदास नाम्याचें नसून तें नामा पाठकाचें आहे असें स्पष्ट दिसतें. श्री. ज. शा. देशपांडे नामापाठकाचा 'अश्वमेध' लवकरच प्रसिद्ध करीत आहेत.

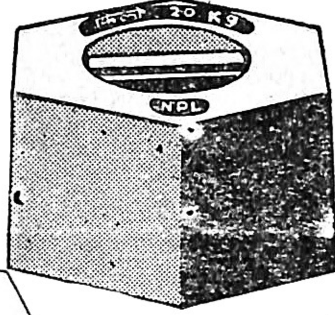
'मुक्तेश्वर हाहि विष्णुदास नाम्यापासून बरेंच घेतांना दिसतो.' असें प्रा. आवळीकर म्हणतात. परंतु विष्णुदास नामा स्वतः मात्र नामा पाठकाकडून उसनवारी करीत असतो, त्याच्या कल्पना वापरीत असतो, असा माझा एक निष्कर्ष आहे. श्रीधरावर विष्णुदास नामाची दाट छटा पडली असावी, या त्यांच्या मताशीं मी सहमत आहे. मराठी महाभारताच्या स्वर्गारोहण पर्वाचा तौलनिक अभ्यास करतांना मला ही वस्तुस्थिति आढळली.

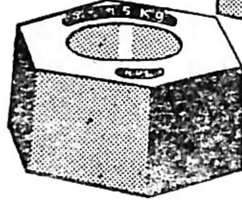
– वसंत विठ्ठल पारखे


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

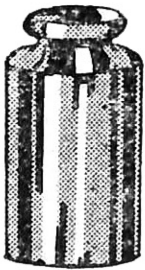






फक्त दशमान वजनेंच कायदेशीर

ज्या भागांत दशमान वजनांचा वापर सक्तीचा करण्यांत आला आहे, त्या भागांतील व्यापाऱ्यांनीं त्यांच्याजवळील शेर–पौंड आदि वजनें तावडतोब काढून टाकून फक्त दशमान वजनांचा उपयोग सुरू करावा. शेर, पौंड आदि अनधिकृत वजनें ज्यांचेजवळ सांपडतील ते मुंबई वजनें व मापें (अंमलबजावणी) कायदा, १९५८ अन्वयें शिक्षेस पात्र ठरतील.



महाराष्ट्र राज्यांत पुढील विभागांत दशमान वजनांचा वापर सक्तीचा करण्यांत आला आहे. मुंबई नगरपालिकेचें क्षेत्र, पुणें, नागपूर, औरंगाबाद, सोलापूर, कोल्हापूर, अकोला, अमरावती, वर्धा आणि यवतमाळ; तसेंच पुढील ठिकाणीं शेतमाल बाजारांत दशमान वजनांचा वापर याच वेळीं सक्तीचा करण्यांत आला आहे. नाशिक, धुळें, लासलगांव, सांगली, कऱ्हाड, लातूर, जालना, नांदेड, अहमदनगर, पाचोरा, श्रीरामपूर, जळगांव, मालेगांव आणि दौंडाइचा.

एप्रिल १९६२ च्या पहिल्या तारखेपासून फक्त दशमान वजनेंच कायदेशीर समजलीं जातील.

प्रकाशन संचालक, महाराष्ट्र सरकार, मुंबई





अनुक्रमणिका